Die Wahrheit der Kriterien Epikurs.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

RHEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-
UNIVERSITÄT ZU BONN.

Von

Franz Sandgathe
aus Koberstein (Kreis Altenkirchen).

Promoviert am 26. Mai 1909.

Berlin
Verlag von R. Trenkel
1909.

Berichterstatter:

Prof. Dr. Ad. Dyroff.

Einleitung.

Epikur stellte im *Κανών* drei Kriterien auf: *αἴσθησις, πρόληψις* und *πάθη*. Später erst scheint er als viertes die *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* hinzugefügt zu haben. Von diesen vier sind die *πάθη* (Lust und Unlust) das Kriterium des richtigen Handelns: *δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ τὰς φυγάς*, wie es D. L. X 34 heißt[1]). Nur mit den drei anderen, den Kriterien des richtigen Erkennens oder der Wahrheit, hat es die folgende Abhandlung zu tun.

Sie sucht die Frage zu beantworten, warum diese drei Vorstellungen befähigt sind, über Wahrheit und Falschheit von Meinungen zu entscheiden, oder, da ihre Entscheidungsfähigkeit nur darauf beruhen kann, daß sie selbst immer wahr sind: warum die Kriterien wahr sind. Dabei wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß alle drei Kriterien nur

---

[1]) Insofern die *πάθη σημεῖα* liefern zur Erkenntnis eines *προσμένου* oder eines *ἄδηλου*, kommen sie auch als Kriterien des Erkennens in Betracht. Das ist der Grund, warum sie im Herodotbrief zu Anfang (38) und Ende (82) und insbesondere noch einmal zusammen mit den Wahrnehmungen zu Anfang und Ende des Abschnitts über die Seele (63—68) unter den theoretischen Kriterien genannt werden. In einem Scholion zu § 66 findet sich auch ein Beispiel einer solchen *σημείωσις* auf Grund der *πάθη* (Us. S. 21 f.): *τὸ δὲ λογικὸν (μέρος τῆς ψυχῆς) ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς.* Vgl. auch Us. S. 217 frg. 313 Script. Epicur. incertus. Aber es ist klar, daß in solchen Fällen nicht die *πάθη*, sondern die Selbstwahrnehmung, daß es mit den *πάθη* so und so steht, als Kriterium angewandt wird. Richtiger müßte daher Ep. statt der *πάθη* zu den theoretischen Kriterien noch die sog. Wahrnehmungen des inneren Sinnes rechnen, die er freilich nicht kennt. Die Stoa dagegen kannte eine solche *ἐντὸς ἁφή* (vgl. Ludwig Stein, Erkenntnisth. d. St. S. 153).

aus einem und demselben Grunde und in einem und demselben Sinne wahr sein können. Andernfalls müßte ja auch Ep. für jedes Kriterium einen besonderen Begriff von Wahrheit gehabt haben, was unglaublich ist.

Die Überlieferung berichtet unmittelbar nichts über das einheitliche Prinzip der Wahrheit der Kriterien. Sie gibt nur einige Nachrichten über die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen und in einem kurzen Satze über die Wahrheit der Traumvorstellungen und der Halluzinationen der Wahnsinnigen. Dementsprechend beschränken sich auch die Ausführungen der neueren Interpreten der Kanonik Epikurs fast nur auf die Wahrheit dieser Vorstellungen, speziell der sinnlichen Wahrnehmungen. Keiner von ihnen hat versucht, die Wahrheit der Kriterien aus einem einheitlichen Grunde zu erklären. Damit rechtfertigt sich die vorliegende Untersuchung.

Ehe jedoch an die Beantwortung der Frage, warum die Kriterien wahr sind, herangegangen werden kann, ist es nötig, sich klar zu werden, was es denn für Vorstellungen sind, die Ep. zu Kriterien machte. Zwar, was eine *αἴσθησις* ist, bedarf keiner Erklärung, um so mehr aber, was eine *φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* und was eine *πρόληψις* ist.

Die φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας.

Die Vorstellungen, die Ep. mit einem zunächst nicht verständlichen Namen als φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας bezeichnet, müssen Ähnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Gesichtssinns. Denn beide werden zusammen und auf gleiche Weise psychologisch erklärt. D. L. X 49 f.: Wir sehen und stellen vor (ὁρᾶν καὶ διανοεῖσθαι) die Formen und Farben der Außendinge dadurch, daß körperliche Bilder der Außendinge εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν eindringen und so die φαντασίαι bewirken. An diese psychologische Erklärung schließt Ep., ehe er zu den anderen Wahrnehmungen übergeht, unmittelbar an eine erkenntnistheoretische Erörterung über Wahrheit und Falschheit (50—52)[1]), die mit den Worten beginnt: καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴ τε μορφῆς εἴ τε συμβεβηκότων usw. Diese Worte lehren, daß es sich hier in der Tat um die φ. ἐ. τ. δ. handelt, was bei der unbestimmten Bezeichnung des Vorstellungsvorgangs als διανοεῖσθαι noch zweifelhaft sein könnte[2]).

---

[1]) Auch Lucretius schiebt zwischen die Psychologie der Gesichtswahrnehmung und die der übrigen Wahrnehmungen eine erkenntnistheoretische Erörterung ein über die Wahrheit der Wahrnehmungen: IV 462—521 (schon vorher über die Wahrheit der Gesichtswahrnehmung im besonderen). Dagegen trennt er die φ. ἐ. τ. δ. von der Gesichtswahrnehmung und behandelt sie gesondert nach den übrigen Wahrnehmungen: IV 722 ff.

[2]) Sie lehren ferner, was hier gleich bemerkt sei, daß auch die Wahrnehmungen der Sinne umständlich als φ. ἐ. τῶν αἰσθητηρίων bezeichnet werden können. So heißen sie denn auch, wenn sie mit den φ. ἐ. τ. δ. zusammen genannt werden: D. L. X 38 τὰς παρούσας ἐπιβολὰς

Man hat aber gar nicht nötig, die Ähnlichkeit der beiden Vorstellungsarten aus der Gleichheit der psychologischen Erklärung erst zu folgern: Lucretius sagt direkt eben bei Gelegenheit der psychologischen Erklärung der *φ. ἐ. τ. δ.*: Weil sie den Vorstellungen des Gesichtssinns ähnlich sind, müssen sie auch auf ähnliche Weise erklärt werden. Aus dem Ausdruck, mit dem er die *φ. ἐ. τ. δ.* bezeichnet, ergibt sich zugleich, worin die Ähnlichkeit besteht. Die Stelle lautet (IV 750 f.):

quatenus hoc similest illi, quod mente videmus
atque oculis[1]), simili fieri ratione necessest.

Die Ähnlichkeit besteht also darin, daß auch das Vorstellen der *φ. ἐ. τ. δ.* ein „Sehen" ist, wenn auch nur mit „dem Geiste", d. h. die *φ. ἐ. τ. δ.* sind anschauliche Vorstellungen. Eben weil sie anschaulich sind, müssen sie ebenso wie die Gesichtswahrnehmungen erklärt werden durch die Anwesenheit körperlicher *εἴδωλα* im Geiste. Umgekehrt würde sich aus dieser Erklärung sofort die Anschaulichkeit ergeben haben, wenn es nötig gewesen wäre, sie erst zu erschließen. Denn ein körperliches *εἴδωλον* kann natürlich nur eine anschauliche Vorstellung liefern.

Mit einer anderen Eigenschaft hängt der sonderbare Name dieser Vorstellungen zusammen. Was er besagen will, wird sich aus der oben angeführten Stelle (X 51) ergeben, an der sich die Beziehung der Bestandteile des Namens zueinander deutlicher erkennen läßt als an dem Namen selbst. Jedoch ist hier der entscheidende Ausdruck *ἐπιβλητικῶς* weder aus sich selbst, noch aus der vorangegangenen psychologischen Erörterung zu verstehen. Nun findet sich zwar das subst. *ἐπιβολή* noch öfter im Herodot-

---

εἴ τε διανοίας εἴ θ' ὅτου δή ποτε τῶν κριτηρίων. X 51 *κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων,* wo unter den „übrigen Kriterien" eben die *αἰσθητήρια* verstanden sind. Zufällig fehlt hier beide Male die nähere Bestimmung als *φαντ. ἐπιβολαί.*

[1]) Vgl. mente (animo) videre und ähnl.: I 448, V 149, 183 = 1049, 1170, 1203, 1456.

briefe, aber immer so, daß er uns Uneingeweihten nicht ohne weiteres verständlich ist. Denn es handelt sich um einen epikureischen Terminus, dessen prägnante Bedeutung hier überall als bekannt vorausgesetzt wird.

Zwei Erklärungen dieses Terminus sind versucht worden, die hier vorweg angeführt und an der Stelle X 51 geprüft seien. Tohte (a. a. O. S. 21) sagt: „Bei Sextus Empirikus ist *ἐπιβάλλειν τοῖς ἐκτός* ein sehr häufig vorkommender Ausdruck [1]) und bezeichnet, wie auch das subst. *ἐπιβολή*, diejenige Tätigkeit, durch welche wir die Objekte erfassen und ihr Bild als *φαντασία* in uns aufnehmen. Allerdings drängen sich ja diese Bilder von außen uns auf, aber doch wird dabei auch eine Mitwirkung unserer Seele und unserer Organe, ja auch eine dem Objekte zugewandte Aufmerksamkeit von unserer Seite vorausgesetzt . . . Es ergibt sich, daß die *αἴσθησις*, sofern sie als eine die Gegenstände erfassende Tätigkeit gedacht wird, welche in uns geistige Anschauungsbilder derselben hervorruft, mit Recht auch eine *φ. ἐπιβ.* genannt werden kann.“ Vgl. S. 3. Diese Erklärung befriedigt nicht recht. *ἐπιβολή* soll eine Tätigkeit des Subjekts bezeichnen, es wird aber nicht auf eine bestimmte greifbare Tätigkeit bezogen, sondern auf zwei Vorgänge, die vielmehr den Eindruck machen, passive Vorgänge zu sein. Und wenn sie auch, im großen betrachtet, als „Objekte erfassende Tätigkeiten“ angesehen werden können, so entfernt sich doch eben damit die Bezeichnung dieser Vorgänge als *ἐπιβολαί* ziemlich weit von der konkreten Wirklichkeit. Das Wort *ἐπιβολή* selbst ferner ist von Tohte noch gar nicht verständlich gemacht. Die Unzulänglichkeit seiner Auffassung wird sehr deutlich, wenn man die in Frage stehende Stelle nach Tohte zu verstehen sucht: Die *φαντασίαι* werden mit dem Geiste oder den Sinnen empfangen *ἐπι-*

---

[1]) Diese Behauptung ist ein seltsamer Irrtum, der wohl nur durch die Anordnung des Index bei Bekker veranlaßt sein kann. Denn in Wirklichkeit kommt jener Ausdruck nur an einer einzigen Stelle bei S. E. vor: Hyp. II 72.

βλητικῶς, also durch die die Objekte erfassende Tätigkeit. Welch überflüssiger Zusatz in der so gedrängten Darstellung des Herodotbriefes! Denn da *ἐπιβολή* eben den Vorgang bezeichnen soll, durch den wir eine *φαντασία* eines Außendinges mit dem Geiste oder den Sinnen empfangen, so wird in *ἐπιβλητικῶς* dasselbe, was die anderen Worte des Satzes sagen, noch einmal gesagt, nur von einem anderen Gesichtspunkte aus, insofern nämlich dieser Vorgang „als eine die Gegenstände erfassende Tätigkeit gedacht werden kann". Tohtes Erklärung gibt im Grunde nicht mehr Aufklärung als etwa die kurze Übersetzung von Brandis (gr. röm. Philos. III 2 S. 19): „das vorstellende Ergreifen des Denkens".

Schärfer und richtiger erklärt Brieger (Ep. Br. an Herod. S. 8): „Der Ausdruck (sc. *ἐπιβολή*) bezeichnet, daß man zum Zwecke und mit dem Effekte der Wahrnehmung die Sinne, vor allem den Gesichtssinn, oder den Geist einem Gegenstande zuwendet." Danach würden zwei ganz verschiedene Vorgänge *ἐπιβάλλειν* genannt: „das Auge auf etwas richten" und „den Geist auf etwas richten". Zwei Vorgänge, die freilich eine gewisse Ähnlichkeit besitzen, welche aber in der Bezeichnung viel größer ist als in Wirklichkeit. Denn realiter sind sie viel mehr verschieden als etwa „den Fuß aufheben" und „die Hand aufheben". Und wie es, wenn man diese beiden letzten Vorgänge einfach „aufheben" nennen wollte, immer zweifelhaft sein würde, welcher von beiden nun gemeint sei, so ist es auch von vornherein unwahrscheinlich, daß *ἐπιβολή*, welches im Herodotbrief X 35, 36, 36, 39, 70, 83 und auch sonst ohne jeden Zusatz über die Art der *ἐπιβολή* gebraucht wird, zweierlei bezeichnen soll. In welchem Sinne sollte es z. B. an unserer Stelle aufgefaßt werden? „Die *φαντασίαι* werden *ἐπιβλητικῶς* mit dem Geiste oder den Sinnen empfangen." Welcher der beiden Vorgänge ist hier gemeint? Durch Zuwendung der Augen oder durch Zuwendung des Geistes? Oder, da ja vom Geiste und den Sinnen zugleich die Rede ist, wohl gar beide? Aber wie wäre das möglich? In der Tat be-

zeichnet ἐπιβολή nur den einen der beiden Vorgänge, die Brieger hier nennt[1]).

Da ein Objekt, das „darauf geworfen" wird, niemals genannt ist, so wird man ἑαυτὸν ἐπιβάλλειν „sich darauf werfen" zu verstehen haben. Das lehrt auch die Übersetzung Ciceros de nat. deor. I 54, wo der Epikureer Velleius epikureische Lehren vorträgt: . . . in quam se iniciens animus et intendens etc. Es hängt demnach Sinn und Bedeutung dieses Ausdrucks ganz von dem Subjekte ab, welches „sich darauf wirft". Nun kann aber von mancherlei Dingen ausgesagt werden, daß sie sich auf etwas werfen, und man kann folglich, wenn das Subjekt nicht genannt ist, nicht ohne weiteres wissen, was für ein „Sich-darauf-werfen" gemeint ist. Wenn daher Ep. das subst. ἐπιβολή an den angeführten Stellen ohne jede Angabe des Subjekts gebraucht, so kann das Subjekt des ἐπιβάλλειν in dem epikureischen Terminus nur eines und ein ganz bestimmtes sein, so daß den eingeweihten Lesern des Herodotbriefs die Bedeutung dieses Ausdrucks sofort verständlich war. Welches nun dieses Subjekt ist, muß sich leicht aus solchen Stellen erkennen lassen, wo das verbum ἐπιβάλλειν gebraucht wird. Das Verbum findet sich in den Frg. Epikurs, soviel ich sehe, nur noch an einer Stelle: Plut. c. Ep. beat. 1091 B Us. S. 283: καὶ αὕτη φύσις ἀγαθοῦ, ἄν τις ὀρθῶς ἐπιβάλῃ, ἔπειτα σταθῇ καὶ μὴ κενῶς περιπάτῃ περὶ ἀγαθοῦ θρυλῶν. Ganz entsprechend heißt es bei S. E. math. VIII 144 εἰ δέ τις τρανότερον ἐπιβάλλει αὐτοῦ (sc. σημείου) τῇ φύσει. An beiden Stellen kann über die Bedeutung kein Zweifel sein: Wenn einer

[1]) An Tohte und Brieger schließt sich im wesentlichen an Carlo Giussani Rendiconti del R. Istituto Lombardo ser. II vol. XXVIII S. 137 ff. Vgl. auch den Bericht Briegers darüber in Bursians Jahresb. Bd. 89 S. 177. — Ganz anders, aber offenbar unrichtig erklärt Philippson, der Tohte nicht zu kennen scheint, a. a. O. S. 14 . . . ἐπιβλητικῶς i. e. impressione vel ut Cic. (de fin. I. 21) vertit incursione simulacrorum. S. 15: dixi ἐπιβολὴν quamvis animi impressionem — (ut hanc vocem ab Humio mutuer — Ep. videri. Zugleich aber soll dieses Wort sonst applicationem intellectus et incubitum in rem intelligibilem bezeichnen können.

sich darauf wirft, sich, d. h. sein Denken, seine Aufmerksamkeit [1]). Das selbstverständliche Subjekt des *ἐπιβάλλειν*, welches auch die Stelle des Cicero schon verraten hat, ist also *ἡ διάνοια*, das Subjekt des Erkennens (oder: der Verstand, der Geist). Und wenn gesagt wird: Ich (oder: Wir Man) werfe mich darauf, so ist gemeint: Meine *διάνοια* wirft sich darauf. *ἐπιβάλλειν τινὶ* oder *ἐπί τι* bedeutet demnach: Das Denken, die Aufmerksamkeit auf etwas richten [2]).

Einige Stellen des Sextus, an denen diese eigentliche Bedeutung, die offenbar zuerst von Ep. [3]) dem Ausdruck *ἐπιβάλλειν* beigelegt wurde, sehr deutlich ist, seien hier angeführt: math. VIII 161 f. *ψιλοῖς γὰρ αὐτοῖς* (dem Weißen,

---

[1]) Wir würden vielleicht am besten mit einem bildlichen Ausdruck übersetzen: Wenn man die Sache recht ins Auge faßt, wenn man schärfer zusieht. Daß ein vom Gesichtssinn hergenommenes Bild zur Bezeichnung dieses Vorgangs auch dem Griechen nahelag, lehrt eine interessante Parallelstelle zu S. E. math. VII 358 *ἡ διάνοια τοῖς πάθεσιν* (der Wahrnehmungen) *ἐπιβάλλουσα*. Von genau dem gleichen Vorgang heißt es hyp. II 75 *ἡ διάνοια τὰ μὲν πάθη τῶν αἰσθήσεων ἐποπτεύουσα.*

[2]) Das Wort *ἐπιβολή* erscheint in der stoischen Ethik in der Bedeutung von „Drang, Trieb" (vgl. Dyroff, Eth. d. alt. Stoa S. 23 ff.). Diese Bedeutung ist, wie mir scheint, auf die gleiche Weise zu erklären und kommt einfach dadurch in das Wort hinein, daß in dem stoischen Terminus das selbstverständliche Subjekt des „Sich-darauf-Werfens" nicht das Subjekt des Erkennens ist, sondern das des Wollens und Begehrens. *ἐπιβολή* erhält dadurch den Sinn „das-sein-Begehren-auf-etwas-Werfen" kurz: das Begehren, der Trieb. Diese Erklärung scheint mir annehmbarer als die von Dyroff (S. 137 Anm. 4) gegebene, der dem Terminus *ἐπιβάλλειν* das Bild des Bogenschießens und -zielens zugrunde legen möchte. Bei Epiktet findet sich *ἐπιβολή* in der epikureischen Bedeutung. Epiktet (Diss. I 21) bezeichnet eine der Stufen der *συγκατάθεσις* als *ἐπιβολή*, was Stein (Erkenntnisth. d. Stoa S. 208) übersetzt: die gespannte Aufmerksamkeit auf das Objekt.

[3]) Platon und Aristoteles gebrauchen dieses Wort in irgendwie ähnlicher Bedeutung noch nicht. Die erste Anwendung in ähnlicher Bedeutung findet sich, soviel mir bekannt ist, bei Theophrast frg. 89, 9 Wimmer III S. 188 *τὸ γὰρ ὀξύτερον φύσει ὂν ἐκδηλότερον οὐκ ἰσχυρότερον πορρωτέρω ἀντιληπτόν ἐστι τοῦ βαρυτέρου ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄλλου του χρώματος ἤ τι ἕτερον, ὃ οὐχὶ τῷ . . . μᾶλλον ἀντιληπτόν ἐστιν ἢ τῷ . . . ἀλλὰ τῷ μᾶλλον τῷδε ἢ τῷδε ἐπιβάλλειν τὴν αἴσθησιν διὰ τὴν πρὸς τὰ πέριξ ἀνομοιότητα.*

Schwärzen, Bitteren, Süßen) *καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δίχα τοῦ ἕτερόν τι συνεπινοεῖν .... ἀλλ' ἵνα τοῦτο (τὸ λευκότερον ἢ μελάντερον) νοήσωμεν, συνεπιβάλλειν δεῖ καὶ ἐκείνῳ τῷ οὗ λευκότερον ἢ τῷ οὗ μελάντερόν ἐστιν.* III 58 *τὸ γοῦν τοῦ τοίχου μῆκος φησὶ* (sc. Aristoteles, eine solche Stelle findet sich aber in unserem Aristoteles nicht) *λαμβάνομεν μὴ συνεπιβάλλοντες αὐτοῦ τῷ πλάτει, διόπερ ἐνέσται καὶ τὸ ... μῆκος χωρὶς πλάτους τινὸς ἐπινοεῖν.* Dieselbe Sache IX 412. Vgl. ferner VII 287, 409. Oft wird auch das Subjekt des *ἐπιβάλλειν* (*διάνοια, νοῦς* oder *λόγος*) besonders genannt: hyp. II 72; math. VII 144, 348, 358 IX 23. Übrigens hat *ἐπιβάλλειν* an diesen Stellen vielfach schon eine weitere und allgemeinere Bedeutung, die sich aber immer aus der ursprünglichen leicht erklärt. Da es den Akt bezeichnet, der das Denken oder Vorstellen eines Gegenstandes einleitet, kommt es leicht dazu, das Denken und Vorstellen selbst mitzubedeuten. So z. B. VIII 161, wo *ἐπιβάλλειν* und *ἐπινοεῖν* beinahe gleichstehen, wie das *συν* — verrät. Oder es bedeutet soviel wie: zum Gegenstande des Denkens, Vorstellens machen und schließlich, indem der durch das *ἐπιβάλλειν* erreichte Effekt in den Vordergrund tritt, ganz allgemein: etwas auffassen, so daß es sich der Bedeutung von *λαμβάνειν* nähert[1]).

Das subst. *ἐπιβολή* bezeichnet demgemäß zunächst den Akt des *ἐπιβάλλειν*, etwa: die Aufmerksamkeitsspannung, dann aber auch den durch eine solche Aufmerksamkeitsspannung aufgefaßten Vorstellungsinhalt, ähnlich wie *αἴσθησις* bald den Vorgang der Wahrnehmung, bald den Wahrnehmungsinhalt bedeutet.

Um die Richtigkeit dieser Erklärung zu prüfen, gehen wir kurz die Stellen durch, an denen das subst. *ἐπιβολή* außerhalb des Namens des Kriteriums im Herodotbriefe sich

---

[1]) In dieser letzten Bedeutung wird es auch einmal von der Wahrnehmung gesagt, math. I 125 *αἰσθητῶς γὰρ ἐπιβάλλομεν ἐπ' αὐτῆς* (sc. *συλλαβῆς*), *ὅτι* ... wofür es gleich darauf heißt: *ἀντιληψόμεθα.* An dieser Stelle entfernt es sich von der ursprünglichen Bedeutung am weitesten.

findet. Wir suchen dabei in der Interpretation möglichst die ursprüngliche Bedeutung hervortreten zu lassen, während für Ep. und seine Leser wohl vielfach schon der aufgefaßte Inhalt im Vordergrunde stand.

D. L. X 35 *τῆς ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα, τῆς δὲ κατὰ μέρος οὐχ ὁμοίως.* Wir haben häufig nötig, auf die Gesamtlehre unser Denken zu richten, uns die Gesamtlehre zu vergegenwärtigen, oder: Wir bedürfen des Hinblicks auf die Gesamtlehre.

X 36 *ἔν τε μνήμῃ τὸ τοσοῦτον ποιητέον, ἀφ' οὗ ἥ τε κυριωτάτη ἐπιβολὴ ἐπὶ τὰ πράγματα ἔσται καὶ* etc. Diejenige *ἐπιβολή* auf die Dinge (= die Lehren), die nur auf die Hauptsachen geht, daher *κυριωτάτη*. Der Sache nach dasselbe wie *ἀθρόα ἐπιβολή*. Das Ganze ist ein etwas geschraubter Ausdruck für den einfachen Gedanken: Man soll sich die Hauptlehren einprägen, so daß eine *ἐπιβολή* auf sie jederzeit möglich ist, d. h. so daß man sie sich jederzeit durch bloßes „Darandenken" vergegenwärtigen kann.

X 36. Auch für die, welche die ganze Lehre bis ins Einzelne hinein „durchgemacht" haben, bleibt die Hauptsache *τὸ ταῖς ἐπιβολαῖς ὀξέως δύνασθαι χρῆσθαι*, daß sie schnell, was sie wissen, sich ins Bewußtsein rufen können, eben durch eine Reihe von *ἐπιβολαί*. *ἐπιβ. χρῆσθαι* ist nur ein vollerer Ausdruck für *ἐπιβάλλειν*. Vgl. Philodem de mus. Kemke S. 8.

X 83. *τοιαῦτα γάρ ἐστιν*, was Ep. im Herodotbriefe vorgetragen hat, *ὥστε καὶ τοὺς <καὶ τὰ> κατὰ μέρος ἤδη ἐξακριβοῦντας ἱκανῶς ἢ καὶ τελείως εἰς τάς τοιαύτας ἀναλύοντας ἐπιβολὰς τὰς πλείστας τῶν περιοδειῶν ὑπὲρ τῆς ὅλης φύσεως ποιεῖσθαι.* Ep. empfiehlt seinen Schülern *πρὸς γαληνισμὸν* die wichtigsten Lehren der Physik, so gut es geht, in der Betrachtung zu durchlaufen. Im Herodotbrief hat er ihnen ein Muster eines solchen *περίοδος* gegeben. Auch die, die einigermaßen oder auch völlig die Einzelheiten der epikur. Lehre genau studiert haben, werden ihre *περίοδοι* in ähnlicher Weise anstellen wie hier Ep., indem sie den umfangreichen Stoff auflösen in solche *ἐπιβολαί*, d. h. sie richten ihre Aufmerksamkeit bald auf dieses, bald auf jenes

Kapitel der Physik, indem sie immer die wichtigsten Sätze sich vor Augen führen und die Einzelheiten überschlagen.

X 69. *καὶ ἐπιβολὰς μὲν ἔχοντα ἰδίας πάντα ταῦτα* (sc. *τὰ συμπτώματα) ἐστὶ καί διαλήψεις.* In Wirklichkeit sind Form, Farbe, Schwere (X 68) von dem Körper, dem sie anhängen, nicht abtrennbar, aber sie haben eigene *ἐπιβολαί*, d. h. man kann sein Denken etwa allein auf die Farbe eines Körpers richten, indem man von dem Körper selbst und seinen sonstigen Eigenschaften absieht (= *μὴ ἐπιβάλλειν*). Der Gedanke ist ähnlich dem in den oben angeführten Stellen des S. E. III 58, IX 412, durch die auch der hier vorliegende Gebrauch von *ἐπιβολή* verständlich gemacht wird.

X 70. *κατ' ἐπιβολὰς δ' ἄν τινας . . . ἕκαστα προσαγορευθείη* * * Wegen der auf diese Worte folgenden Lücke des Textes, die Usener erkannt hat, ist der Gedanke nicht mehr ganz deutlich, aber wie *προσαγορεύειν* zeigt, handelt es sich um eine Benennung der *συμπτώματα.* Und gerade bei Benennungen finden wir das Wort *ἐπιβολή* auch sonst angewandt, z. B. ein Ding erhält verschiedene Namen *κατὰ διαφόρους ἐπιβολάς,* d. h. je nachdem, welche seiner Eigenschaften man im Auge hat und hervorheben will. Wir könnten etwa übersetzen: Nach verschiedenen Hinsichten. So bei S. E. math. X 2 (über die verschiedenen Namen der *ἀναφὴς φύσις* Epikurs: In einer Hinsicht heißt sie *κενόν*, in einer anderen *τόπος* usw.) VII 222; Stob. Ecl. I 515 Diels D. G. S. 323. Mit diesem Gebrauch von *ἐπιβολή* hängt eng zusammen ein anderer: Ein Wort, das verschiedene Bedeutungen hat, soll zweimal *κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιβολήν* (S. E. math. X 209) verstanden werden, d. h. indem man beide Male dasselbe dabei denkt, „in demselben Sinne". Ebenso VII 65 und hyp. III 67. In diesem letzteren Falle ist übrigens die ursprüngliche Bedeutung gänzlich verloren gegangen. Denn es heißt *κατὰ τὴν μικρῷ πρόσθεν εἰρημμένην ἐπιβολήν*[1]).

---

[1]) Kurz seien noch die Stellen bei Lucretius angeführt, an denen der epikur. Terminus in lateinischer Übersetzung vorliegt:

II 739 in quae corpora (farblose) si nullus tibi forte videtur
posse animi iniectus fieri, procul avius erras.

Diese Stellen zeigen, wie schillernd und unübersetzbar der Terminus ἐπιβολή ist, sie machen aber, wie mir scheint, auch deutlich, daß die Grundbedeutung, aus der sich alle diese so verschiedenen Bedeutungen leicht erklären lassen, die oben angegebene ist.

Nachdem nunmehr die Bedeutung von ἐπιβάλλειν, ἐπιβολή festgestellt ist, kehren wir zu dem Namen des Kriteriums zurück. An der Stelle X 50, die zur Erklärung des Namens herangezogen wurde, sagt Ep., die φαντασία werde durch eine ἐπιβολή (ἐπιβλητικῶς oder wie es X 62 heißt: κατ' ἐπιβολήν) mit dem Geiste oder den Sinnen empfangen, d. h. also „dadurch, daß wir die Aufmerksamkeit darauf richten", nämlich, wie aus dem Zusammenhange klar ist, auf die von außen in die Sinne oder den Geist eingedrungenen εἴδωλα. Aus dieser Stelle ergibt sich, daß durch die bloße Anwesenheit eines εἴδωλον im Bereiche des Subjekts (in den Sinnesorganen oder in der διάνοια) noch keine Vorstellung zustande kommt, sondern dazu ist noch nötig, daß die διάνοια, das Subjekt des Erkennens, sich ihm zuwendet, es bemerkt und auffaßt. Erst dadurch tritt der in dem εἴδωλον objektiv und körperlich vorhandene sachliche Inhalt in das Bewußtsein. Bleibt die ἐπιβολή aus, so kommt überhaupt keine Wahrnehmung zustande: es ist so gut, als wenn das εἴδωλον gar nicht eingedrungen wäre. Das zwar anwesende, aber noch nicht bemerkte εἴδωλον ist psychisch, für das Bewußtsein bedeutungslos; es ist ein rein physisches Element, d. h. ein Stück Außenwelt, das sich zufällig im Subjekte befindet. Zu einem psychischen Elemente, zu einem Inhalt des Bewußtseins, wird es erst durch die ἐπιβολή und

---

II 1046 quid sit ibi (außerhalb unserer Welt) porro, quo prospicere usque velit mens
atque animi iactus liber quo pervolet ipse . . .
II 1080 . . . in primis animalibus inice mentem;
invenies . . .

Vgl. ferner außer der schon zitierten Stelle Ciceros noch de nat. deor. I 49 in eas imagines (sc. deorum) mentem intentam infixamque nostram intelligentiam . . .

als solches heißt es nicht mehr εἴδωλον, sondern φαντασία. Die φαντασία ist sozusagen das gesehene εἴδωλον.

Daß Ep., wie aus dieser Stelle zu folgern ist, den Eintritt einer Vorstellung in das Bewußtsein nicht schon durch den Eintritt eines εἴδωλον in die Sinne oder den Geist erfolgen lassen konnte, sondern erst durch den Akt der ἐπιβολή, ergibt sich ferner aus folgender Erwägung. Da von allen Körpern in jedem Augenblick nach allen Richtungen hin Bilder ausströmen (Lucret. IV 159 ff., 724 ff.), so müssen die Sinnesorgane und die διάνοια des Menschen beständig voll von Bildern sein. Nun lehrt aber die Erfahrung, daß man immer nur wenige Dinge wirklich sieht resp. denkt; also kann die bloße Anwesenheit eines εἴδωλον noch keine Vorstellung ergeben, denn sonst müßte der Mensch in jedem Augenblicke zahllose Vorstellungen der Sinne sowohl wie des Geistes haben. Folglich muß noch irgend etwas hinzukommen, damit aus dem εἴδωλον eine φαντασία wird.

Wenn ferner alle Vorstellungen des Geistes zu erklären sind durch die Anwesenheit von körperlichen Bildern, dann verlangt eine besondere Erklärung die Tatsache, daß man ohne weiteres alles vorstellen kann, wozu man gerade Lust hat. Lucretius will diese Erklärung IV 777 ff. geben, hat sie aber nicht ganz ausgeführt. Indessen läßt sich noch erkennen, welches die Erklärung war, und ist von Zeller richtig erkannt worden. Er sagt (3. Aufl. III 1 S. 423): „Dies (sc. daß wir die Vorstellungen aller möglichen Dinge beliebig in uns hervorrufen können, soll vielmehr nur davon herrühren, daß wir beständig von unendlich vielen Bildern umgeben sind, welche wir aber nur dann wahrnehmen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten.“ Diese Erklärung sagt direkt, daß die bloße Anwesenheit der εἴδωλα noch keine Vorstellungen liefert, und sie sagt zugleich, was noch hinzukommen muß, damit ein εἴδωλον zum Bewußtsein gelangt. Schon aus dieser Erklärung allein müßte gefolgert werden, daß nach Ep. die Aufmerksamkeit bei allem Vorstellen beteiligt ist und daß bei fehlender Aufmerksamkeit keine Vorstellung zustande kommen kann. Hätte Zeller diese

Folgerung gezogen und dann nach einem Terminus für die Aufmerksamkeit gesucht, so würde er ihn bald in ἐπιβολή haben finden müssen.

Die Voraussetzung dieser Erklärung, daß zahllose εἴδωλα beständig im Geiste anwesend sind, ohne deshalb vorgestellt zu werden, daß also die Anwesenheit zur Vorstellung noch nicht ausreicht, erläutert Lucretius durch den Hinweis auf folgende Tatsache IV 807 [1]):

Nonne vides oculos etiam, cum tenvia quae sunt
cernere coeperunt, contendere se atque parare,
nec sine eo fieri posse, ut cernamus acute?
et tamen in rebus quoque apertis noscere possis,
si non advertas animum [2]), proinde esse quasi omni
tempore semotum fuerit longeque remotum.

Auch bei der sinnlichen Wahrnehmung kommt es vor, daß wir von den vielen Dingen z. B., die im Gesichtsfelde liegen, keines sehen, wenn unsere Aufmerksamkeit auf etwas anderes gerichtet ist. Es versteht sich von selbst, daß diese alltägliche Erfahrung, die schon von Diogenes von Apollonia [3]) und dann wieder von Straton dem Physiker [4]), dem Zeitgenossen Epikurs, benutzt wurde, auch Ep. bekannt war und nicht erst von Lucretius zur Erläuterung dieser Erklärung angeführt wurde. Wenn sie ihm aber bekannt war, wie hätte er sie erklären können, wenn er der Meinung gewesen wäre, der Eintritt eines εἴδωλον in die Sinne bedeute schon den Eintritt einer Vorstellung in das Bewußtsein? Denn

---

1) Lucretius, der sich offenbar über die Sache nicht ganz klar war (vgl. 777 f.), hält hier zweierlei nicht gehörig auseinander: erstens, daß sowohl das geistige wie das leibliche Auge etwas Feines (und die εἴδωλα des Geistes sind besonders fein 728 f.) nur durch besondere Anstrengung scharf sehen kann und zweitens, daß beide nichts sehen, wenn die Aufmerksamkeit fehlt.

2) Lucretius scheint hier mit dem geläufigen lateinischen Ausdruck das epikureische ἐπιβάλλειν zu übersetzen, welches er an den genannten Stellen wörtlich wiedergibt.

3) Theophr. de sensu 42.

4) Plut. de soll. anim. III 6 S. 961.

natürlich sind von den Dingen, die im Gesichtsfelde liegen, εἴδωλα in die Augen eingedrungen und dringen noch fortwährend ein, und doch kommt es zu keiner Vorstellung. Das kann nur so erklärt werden, daß es zum Zustandekommen einer Vorstellung noch der Aufmerksamkeit des Subjekts bedarf, die eben in diesem Falle fehlt. Daß nun Ep. diese Tatsache erklärt hat und sie so erklärt hat, ergibt sich wiederum daraus, daß er sie zur Erläuterung jener anderen Erklärung anführt: Es gibt Fälle, wo zweifellos εἴδωλα in die Sinne eingedrungen sind, ohne daß etwas vorgestellt wird. Also ist es auch begreiflich, daß im Geiste zahllose εἴδωλα anwesend sind, ohne vorgestellt zu werden, die aber nach Belieben jeden Augenblick vorgestellt werden können. Kurz, es kann gar kein Zweifel sein, daß Ep. nicht der Meinung war, durch die bloße Anwesenheit eines εἴδωλον komme schon eine Vorstellung zustande, sondern dazu sei noch nötig die Aufmerksamkeit des Subjekts. Sonst wäre ja auch kein geordnetes Denken möglich, sondern nur ein wüstes Durcheinander von Vorstellungen und ein ewiger Tumult der unaufhörlich ein- und ausströmenden εἴδωλα.

Die Aufmerksamkeit des Subjekts bildet also bei den beiden völlig gleichartigen Vorgängen, die zu einer φαντασία der Sinne resp. des Geistes führen, den letzten Akt, durch welchen erst das eingedrungene εἴδωλον zum Bewußtsein gelangt, und der Terminus, mit dem Ep. diesen letzten Akt bezeichnet, ist eben ἐπιβάλλειν, ἐπιβολή. Eine φανταστικὴ ἐπιβολή nun ist eine solche Aufmerksamkeitsspannung, durch die wir eine φαντασία, eine Anschauung perzipieren. Da es zwei Arten von Anschauungen gibt, Anschauungen des Geistes und der Sinne, so unterscheidet Ep. zwischen φ. ἐ. τ. δ. und τ. αἰσθητηρίων. In diesen beiden Bezeichnungen ist natürlich weder τ. δ. noch τ. αἰ. als Genetivus subiectivus zu ἐπιβολή zu verstehen. Obwohl es in der ersten Bezeichnung an sich möglich wäre, kann es doch nicht so verstanden werden, weil es in der zweiten genau entsprechenden Bezeichnung unmöglich ist. Es kommt hinzu, daß auch sonst das Subjekt der ἐπιβολή niemals genannt

wird, weil es eben selbstverständlich ist. Außerdem aber bedeutet auch *ἐπιβολή* in diesen beiden Namen gar nicht die Tätigkeit des *ἐπιβάλλειν*. Man könnte zwar verstehen: Aufmerksamkeitsspannungen, durch welche Anschauungen des Geistes resp. der Sinne perzipiert werden, indem die Genetive abhängig gemacht würden von dem in *φανταστική* steckenden subst. *φαντασία*, aber man bedarf einer so gezwungenen Interpretation nicht, denn *ἐπιβολή* ist in diesen beiden Namen in der abgeleiteten Bedeutung zu nehmen als der Vorstellungsinhalt, der durch das *ἐπιβάλλειν* perzipiert wird. Das beweist X 38: *ἔπειτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴ τε διανοίας εἴ θ' ὅτου δή ποτε τῶν κριτηρίων . . . ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσώμεθα* [1]). Man muß an den gegenwärtigen *ἐπιβολαί* des Geistes und der Sinne alles beobachten, damit man *σημεῖα* erhält zur Erkenntnis des Nicht-Gegenwärtigen. Es ist klar, daß *ἐπιβολή* hier den durch *ἐπιβολή* empfangenen Vorstellungsinhalt bedeutet. *φ. ἐ.* in den beiden Namen ist daher sachlich soviel wie *φαντασία* [2]). In den beiden Genetiven wird das Hauptmerkmal angegeben, durch das sich die beiden Arten von *φαντασίαι* unterscheiden, nämlich durch die Empfangsstation der *εἴδωλα*. Daß die Namen in der Tat so zu verstehen sind, ergibt sich endlich noch aus der Art, wie sie X 50 in einen Satz auseinandergelegt werden. Es heißt nicht: Die Anschauungen werden empfangen durch eine *ἐπιβολή* des Geistes oder der Sinne, sondern: Sie werden empfangen mit dem Geiste oder den Sinnen und in beiden Fällen durch eine *ἐπιβολή*, wie sich von selbst versteht, *τῆς διανοίας*.

Wenn aber nach dieser Auffassung *ἐπιβολή* in dem Namen *φ. ἐ. τ. δ.* als Vorstellungsinhalt zu verstehen ist, warum nannte dann Ep. diese Vorstellungen nicht einfach

---

[1]) Dieser Satz wird von Giussani (a. a. O.) und Brieger (Bursian Jahresb. 89 S. 117) falsch verstanden.

[2]) Das hindert natürlich nicht, daß *φ. ἐ.* allein ohne die beiden Genetive X 51 in der ursprünglichen Bedeutung zu verstehen ist.

φαντασίαι τ. δ.? [1]) Warum brachte er in den Namen den, wie es scheint, unwichtigen Nebenumstand hinein, daß es durch *ἐπιβολή* empfangene Vorstellungen sind? Der Grund ist, daß ihm allerdings dieser Nebenumstand sehr wichtig war. Es muß hier vorweggenommen werden, was später zu zeigen ist, daß nach Ep. alle Falschheit erst durch Tätigkeit des Subjekts entsteht, daß folglich Vorstellungen, die das Subjekt passiv empfängt, wahr sind. Solche passiv empfangenen Vorstellungen seien als objektive bezeichnet. Mit der Objektivität einer Vorstellung ist also gemeint, daß der vorgestellte Inhalt nicht einer Tätigkeit des Subjekts entstammt, sondern als schon fertiger dem Subjekte von außen gegeben wird. Den Gegensatz zu objektiven Vorstellungen würden solche Vorstellungen bilden, die das Subjekt erst selbsttätig schafft, etwa abstrakte Begriffe. Nun ist die Aufmerksamkeitsspannung auch eine Tätigkeit des Subjekts, aber ersichtlich eine solche, die den dadurch aufgefaßten Inhalt gar nicht berührt, welcher vielmehr schon da sein muß, wenn das Subjekt nicht ins Leere *ἐπιβάλλειν* soll. Das *ἐπιβάλλειν* ist ein bloßes „Hinsehen", und wie bei den leiblichen Augen, die ihren Blick auf einen Gegenstand werfen und ihn dadurch wahrnehmen, dieses Hinblicken ganz und gar nicht hindert, daß der Wahrnehmungsinhalt passiv empfangen wird und also objektiv ist, so wird auch durch die *ἐπιβολή* des Geistes die für eine objektive Vorstellung zu fordernde Passivität des Subjekts keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil, wenn das Subjekt weiter nichts tut als „hinsehen", so ist damit die Objektivität des durch dieses „Hinsehen" aufgefaßten Inhaltes garantiert. Die Tätig-

---

[1]) Cicero nennt sie einmal so in einem Brief an den Epikureer C. Cassius ad fam. XV 16: Fit enim nescio qui, ut quasi coram adesse videare, cum scribo aliquid ad te; neque id *κατ' εἰδώλων φαντασίας*, ut dicunt tui amici novi, qui putant etiam *διανοητικὰς φαντασίας* spectris Catianis excitari. Nam . . . Catius Insuber, Epicureus, . . . quae ille Gargettius et iam antea Democritus *εἴδωλα*, hic spectra nominat. Es mag indessen dahingestellt bleiben, ob auch Ep. oder seine Schüler diese Vorstellungen so genannt haben oder ob Cicero hier einen stoischen Terminus anwendet.

keit des ἐπιβάλλειν hat mit jener anderen Tätigkeit des Subjekts, welche in der Verarbeitung der gegebenen Inhalte besteht und durch welche erst die Falschheit möglich wird, gar nichts zu tun; aber der Ausdruck ἐπιβολή hat durch den Gegensatz zu jener anderen Tätigkeit bei Ep. eine eigentümliche Färbung erhalten. ἐπιβολή in dem Sinne „ein durch ἐ. aufgefaßter Inhalt" bedeutet für Ep.: ein zwar durch eine Tätigkeit, aber nicht durch jene Falschheit und Irrtum erzeugende Tätigkeit aufgefaßter Inhalt, oder anders ausgedrückt: eine Vorstellung, an deren Zustandekommen das Subjekt nur durch die ἐπιβολή teilhat, womit gesagt ist, daß der Inhalt unabhängig vom Subjekt, objektiv ist. Wenn also Ep. den Ausdruck ἐ. in den Namen dieser Vorstellungen hineinbringt, so deutet er damit an, daß es objektive Vorstellungen sind, und dies schon im Namen anzudeuten, war ihm deshalb wichtig, weil, wie gesagt, auf dieser Eigenschaft die Wahrheit der Vorstellungen beruht. Damit wäre endlich erklärt, was der zunächst so unverständliche Name des Kriteriums besagen will.

Die Objektivität dieser Vorstellungen, die in der Bezeichnung ἐπιβολαί enthalten ist, folgt ferner daraus, daß sie psychologisch zu erklären sind durch körperliche von außen eingedrungene εἴδωλα. Ein εἴδωλον ist ja nichts anderes als der verkörperte Vorstellungsinhalt, der dadurch aus dem Akt des Vorstellens herausgelöst und zu einem selbständigen Element der Außenwelt gemacht ist. Die Inhalte der hier in Frage stehenden Vorstellungen sind also ganz unabhängig vom Subjekt, werden von außen her gegeben und sind als Körper schon da, ehe sie durch den Akt des ἐπιβάλλειν vorgestellt werden und auch, wenn die ἐπιβολή überhaupt nicht erfolgt. Die Psychologie Epikurs vorausgesetzt, folgt also die Objektivität dieser Vorstellungen ebenso wie ihre Anschaulichkeit aus der Körperlichkeit der εἴδωλα, d. h. Ep. hätte diese Vorstellungen nicht als durch εἴδωλα erzeugt erklären können, wenn er ihnen nicht Objektivität und Anschaulichkeit zugeschrieben hätte. Übrigens ergibt sich daraus auch, daß Anschaulichkeit und Objektivität bei

der Psychologie Epikurs notwendig zusammenhängen. Eine anschauliche Vorstellung ist zu erklären durch ein körperliches *εἴδωλον*. Ist aber der Vorstellungsinhalt körperlich, dann ist er auch objektiv. Denn es ist ausgeschlossen, daß das Subjekt durch seine Tätigkeit, also durch Denken, Körper schafft. Das ist auch der Grund, warum für Ep. selbst Phantasiegebilde nicht Schöpfungen des Subjekts sind, sondern fertig von außen hereinkommen.

Fassen wir zusammen, so sind die *φ. ἐ. τ. δ.* anschauliche Vorstellungen des Geistes, die auf körperliche, von außen kommende *εἴδωλα* zurückzuführen sind und eben darum nicht der Tätigkeit des Subjekts entstammen, sondern objektiv sind.

Zu den *φ. ἐ. τ. δ.* sind alle anschaulichen Vorstellungen des Geistes zu rechnen, gleichviel was für Dinge in ihnen vorgestellt werden, ob wirklich existierende oder rein fiktive. Man kann aber zweckmäßig nach diesem Gesichtspunkt die möglichen Inhalte der geistigen Anschauungen in zwei Klassen scheiden: Entweder existieren die vorgestellten Dinge nicht nur als *εἴδωλα*, sondern auch „in Wirklichkeit“, als *στερέμνια* der Außenwelt; das sind also die auch sinnlich wahrnehmbaren Dinge, an welche Ep. bei der psychologischen Erklärung des *διανοεῖσθαι* (X 49) zunächst denkt (*τὰ ἔξω*). Oder zweitens: Vom Geiste werden Dinge vorgestellt, die mit den Sinnen nicht wahrnehmbar sind, die daher auch nicht „in Wirklichkeit“ existieren, sondern nur als *εἴδωλα*, welche der Zufall aus Bildern wirklicher Dinge geschaffen hat, z. B. Kentaur, Szylla, Kerberus, Chimäre (Lucr. IV 733; Cic. de nat. decr. I 107 f.). Also in unserer Sprache zu reden, alle Phantasiegebilde, insbesondere auch die Traumbilder, während die D. L. X 32 damit zusammen genannten *φαντάσματα τῶν μαινομένων* Halluzinationen der Sinne sind (vgl. S. E. VIII 63) und folglich nicht mit Gassendi (animadv. ad Diog. X 32) und anderen zu den *φ. ἐ. τ. δ.* zu rechnen sind. Als eine Klasse für sich sind endlich die Götter zu nennen; die, wie in allem, so auch hier eine Sonderstellung einnehmen: Sie existieren nicht bloß als

εἴδωλα, sondern auch „in Wirklichkeit", werden aber trotzdem nicht von den Sinnen wahrgenommen[1]).

Es bleibt noch eine Schwierigkeit zu heben. Diog. zitiert X 32 aus Ep. den Satz: *καὶ γὰρ καὶ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν, συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ.* Dieselbe Lehre findet sich bei den Stoikern (D. L. VII, 52 f.), die nach ihrer Art die Entstehungsweisen noch mehr präzisierten und bei Sext. Emp. (als eigene Meinung) math. VIII, 56 ff., IX, 393 ff., III, 40 ff. Da die Termini bei den Stoikern und bei Sextus genau die gleichen sind wie bei Ep., so kann kein Zweifel sein, daß es sich um dieselbe Lehre handelt. Ep. sagte also in diesem Satze: Alle *ἐπίνοιαι*, alle Vorstellungen der *διάνοια*, entstammen (ihrem Inhalte nach) der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar auf eine der vier Weisen: 1. *κ. περίπτωσιν.* Dies Wort ist von Zeller nicht richtig erklärt worden. Er sagt (III[3] 1, S. 390 Anm. 5): „Wahrscheinlich: Zusammentreffen mehrerer Wahrnehmungen, von der *σύνθεσις* ihrer freien Verknüpfung noch zu unterscheiden" und S. 73 Anm. 3, wo er von der entsprechenden Lehre der Stoiker handelt, übersetzt er: unmittelbare Berührung. Das Zusammentreffen aber, das in dem Worte ausgedrückt ist, ist nicht das Zusammentreffen zweier oder mehrerer Wahrnehmungen, sondern das Zusammentreffen des Subjekts mit einem Außendinge in dem Akte der Wahrnehmung (S. E. VIII, 60: *ἡ διὰ τῆς αἰσθήσεως περίπτωσις*)[2]), wie denn *περίπτωσις* bei Sextus an den angeführten Stellen überall soviel wie *αἴσθησις* (Vgl. Philodem Rhet. Sudhaus II, S. 164: *περιπτώσει μὲν γὰρ καὶ δι' αἰσθήσεως*) und *περιπίπτειν* soviel wie „wahrnehmen" bedeutet (VII 52, VIII 209, IX 397), weshalb er auch III 40, 43 von einer *περιπτωτικὴ*

---

[1]) Lucr. V 148 f.: tenvis enim natura deum longeque remota sensibus ab nostris animi vix mente videtur.

[2]) Vgl. ferner VIII 57: *τὰ διὰ τῆς αἰσθ. κατὰ περίπτ. ἡμῖν ἐγνωσμένα*; 58: *τὰ ἐν περιπτ. πεφηνότα.*, math. I, 25: *τῶν ἀσωμάτων οὐκ ἀντιληψόμεθα περιπτωτικῶς ἀεὶ κατὰ θίξιν γινομένης τῆς περὶ τὴν αἴσθησιν ἀντιλήψεως.* Cicero übersetzt de fin. III, 33 *κατὰ π.* mit usu.

ἐνάργεια reden kann [1]). Als Beispiel der Entstehungsweise *κ. περίπτ.* nennt Diogenes *τὰ αἰσθητά*, Sextus das Weiße, Schwarze, Süße, Bittere, indem er hinzufügt (IX 394): *ταῦτα γὰρ καὶ εἰ αἰσθητά ἐστιν, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον νοεῖται.* Es ist offenbar die einfachste und auch überall zuerst genannte Art der Herkunft aus der sinnlichen Wahrnehmung gemeint, nämlich die, daß die Vorstellungen des Geistes einfach Kopien sinnlicher Wahrnehmungen sind [2]). 2. *κατ' ἀναλογίαν* bedeutet durch Vergrößerung oder Verkleinerung eines sinnlichen Dinges. Als Beispiele werden genannt Kyklops und Pygmaios. 3. Eine Herkunft *καθ' ὁμοιότητα* ist es, wenn man den nicht gesehenen Sokrates auf Grund eines Bildes, das man von ihm gesehen hat, vorstellt. 4. *κ. σύνθεσιν* endlich stammt die Vorstellung des Kentauren aus der sinnlichen Wahrnehmung, nämlich durch Zusammensetzung der *αἰσθητά*: Pferd und Mensch. Auf eine dieser vier Arten also, lehrt hier Ep., entstammen alle Vorstellungsinhalte des Geistes der sinnlichen Wahrnehmung. Es gibt für den Geist keine andere Möglichkeit zu Vorstellungsinhalten zu gelangen als auf dem Wege über die sinnliche Wahrnehmung [3]).

---

[1]) Ritter hat *κ. π.* richtig aufgefaßt. Gesch. d. Phil.² III, S. 485: „Durch Zusammentreffen mit den Dingen". Gassendi übersetzt: per incidentiam (sc. in sensus). Unrichtig erklärt Tohte a. a. O., S. 12.

[2]) Solche Vorstellungen, die *κ. π.* aus der Wahrnehmung stammen, stimmen inhaltlich überein mit der Wahrnehmung, aus der sie stammen. Das ist der Grund, warum Sextus die erste Entstehungsweise von den drei übrigen abtrennt, welche die Entstehung solcher Vorstellungsinhalte erklären, die so nicht wahrgenommen sind oder auch gar nicht wahrnehmbar sind, deren einzelne Bestandteile aber aus der Wahrnehmung stammen. Sext. trennt: III 40, *ἡ γὰρ κ. π. ἐναργῆ ἡ κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν* (I 25, *ἀπὸ περιπτώσεως*) *μετάβασιν*. Vgl. IX 393.

[3]) Zeller (a. a. O., S. 390; Grundriß⁷, S. 231) und Tohte (a. a. O., S. 12) fassen diesen Satz Epikurs anders auf. Nach ihnen handelt es sich in dem Satze um vier Arten von Schlußfolgerungen, mittels deren man zu Urteilen und Erkenntnissen über Dinge gelange, die der unmittelbaren Wahrnehmung entzogen seien. Diese Auffassung wird einigermaßen nahegelegt durch die Entstehungsweisen *κ. ὁμ.* und *κ. ἀναλ.* Daß sie aber nicht haltbar ist, lehrt der Sinn der Entstehungsweise *κ. π.*, der freilich weder von Zeller, noch von Tohte richtig erkannt worden

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dieser Satz im schärfsten Widerspruche steht zu der ganzen Lehre von der φ. ἐ. τ. δ., nach der ja gerade die Vorstellungen des Geistes durch unmittelbar von außen kommende εἴδωλα entstehen sollen. Wie kann da Ep. zugleich lehren, daß alle Vorstellungen des Geistes aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen? Wenn ich irgend einen Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung geistig vorstelle, so geschieht das nicht durch Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung und also κ. περίπτ., sondern durch ein unmittelbar von außen eindringendes εἴδωλον. Ebenso kommen die εἴδωλα der Pygmäen und Riesen fertig von außen herein. Was endlich die Vorstellung eines Kentauren betrifft, so wird sie ausdrücklich (Lucr. IV 739 ff.) dadurch erklärt, daß sich die εἴδωλα eines Pferdes und eines Menschen draußen in auris (vgl. X 48; Lucr. IV 129 ff.) zufällig treffen, aneinander hängen bleiben und nun als fertiges εἴδωλον eines Kentauren unmittelbar in den Geist gelangen. Wie verträgt sich das damit, daß nach dem Zitat des Diogenes erst aus dem Material der sinnlichen Wahrnehmung, also im Subjekt der Kentaur sich zusammensetzt, möglicherweise sogar durch Mithilfe des Denkens (λογισμός)? Es verträgt sich schlechterdings nicht, und da eine andere Interpretation der von Diog. zitierten Stelle nicht wohl möglich ist, so folgt, daß der Widerspruch sachlich überhaupt nicht ausgeglichen werden kann.

Ep. kann nicht beides zu gleicher Zeit gelehrt haben. Nun berichtet Diogenes X 31: ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις

---

ist. ἐπίνοιαι kann hier auch nicht im Sinne von Gedanken, Vermutungen verstanden werden, ganz abgesehen davon, daß es für die nach dieser Auffassung hier vorliegende Lehre ein sehr schlechter Ausdruck wäre zu sagen: Alle Meinungen entstammen der sinnlichen Wahrnehmung. Bei Diog. VII 52 und an den angeführten Stellen des Sextus heißt, was hier ἐπίνοιαι genannt wird: τὰ νοούμενα, πᾶν τὸ νοούμενον, τὸ ἐπινοούμενον, πᾶσα νόησις und ähnl. Das sind alles keine Ausdrücke, mit denen Urteile, Sätze bezeichnet werden, sondern einzelne Vorstellungen.

καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη. οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας. Diog. hat aber selbst schon bemerkt, daß diese letzte Notiz nicht richtig sein kann. Denn er fährt fort: *λέγει δὲ* (nämlich die *φ. ἐ. τ. δ.*) *καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἐπιτομῇ καὶ ἐν ταῖς Κυρίαις δόξαις.* Was hinter dieser verworrenen Nachricht steckt, hat Hirzel (a. a. O. S. 185 ff.) richtig erkannt, dem auch Usener beistimmt. Letzterer faßt es zusammen in einer Anmerkung Epicurea S. 177: Canonica Ep. non solum Canone, quem inter prima philosophi scripta Hirzelius (I S. 161) recte habet, sed etiam in aliis libris identidem tractavit, praecipue in opere *π. φύσεως,* (wofür es verschiedene Indizien gibt). non mirum igitur, si quid postea a disciplina Nausiphanis, quem Canone expresserat, discessit: *φανταστικὴν ἐπιβολὴν τ. δ.* constat novatam esse. Der oben aufgedeckte Widerspruch erklärt sich also dadurch, daß die in dem Zitat ausgesprochene Lehre aus einer Zeit stammt, in der Ep. die *φ. ἐ. τ. δ.* noch nicht kannte.

Da er nun die *φ. ἐ. τ. δ.* im *Κανών* noch nicht kannte, so wird man die Lehre von der Herkunft aller *ἐπίνοιαι* aus der sinnlichen Wahrnehmung dem *Κανών* zuweisen dürfen. Diog. zitiert dann an dieser Stelle den *Κανών.* Das Zitat umfaßt noch mehr als den hier angeführten Satz und ist schon immer als ein Zitat aus dem *Κανών* angesehen worden (vgl. Hirzel a. a. O.; Zeller S. 386 Anm. 2), wofür auch noch folgendes spricht: Ep. gibt in dem Zitat unter anderem einen indirekten Beweis für die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung: Sie kann nicht widerlegt werden weder durch die sinnliche Wahrnehmung, noch durch das Denken. Noch durch die *φ. ἐ. τ. δ.*, hätte Ep. vom Standpunkte der späteren Kanonik aus notwendig hinzufügen müssen, denn da durch die *φ. ἐ. τ. δ.* eine zweite unmittelbare Verbindung des Geistes mit den äußeren Dingen geschaffen ist, so könnte mindestens in der Theorie die sinnliche Wahrnehmung auf diesem Wege widerlegt werden. Aber Ep. erwähnt diese dritte Möglichkeit der Widerlegung überhaupt nicht, also kannte er sie nicht, also stammt das Zitat aus der Zeit vor

der Entstehung der φ. ἐ. τ. δ. und aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem *Κανών*. Aus dem gleichen Grunde muß aber noch mehr dem *Κανών* zugewiesen werden, nämlich der ganze Abriß der Kanonik, den Diog. 31—34 gibt. Denn er behandelt hier der Reihe nach die drei Kriterien, die Ep. im *Κανών* aufstellte: die *αἴσθησις*, *πρόληψις* und die *πάθη*. Von der φ. ἐ. τ. δ. aber weiß Diog. gar nichts zu sagen. Wenn er also seinen Abriß einleitet mit den Worten: *ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκ* . . . so ist diese Angabe auf den ganzen folgenden Abriß zu beziehen.

Die Sache liegt demnach so: Im *Κανών* kannte Ep. die φ. ἐ. τ. δ. noch nicht: Sie sind eine Neuerung. Der Abriß der Kanonik des Diog. kennt die φ. ἐ. τ. δ. ebenfalls nicht und stammt aus dem *Κανών*, der ausdrücklich zitiert wird. Er gibt folglich Epikurs Lehre wieder, wie sie war vor der Entstehung der φ. ἐ. τ. δ. Wenn daher Stücke dieses Abrisses der Lehre von der φ. ἐ. τ. δ., wie sie im Herodotbriefe und bei Lucretius vorliegt, widersprechen, so erklärt sich das aus der Meinungsänderung Epikurs[1]).

Es sei noch in Kürze bemerkt, daß die Meinungsänderung nicht eine Änderung des erkenntnistheoretischen Standpunktes, sondern nur der psychologischen Erklärung des geistigen Vorstellens bedeutet[2]). Es ist Ep. offenbar nur darum zu tun, das geistige Vorstellen, wie es tatsächlich ist, auf eine andere Weise zu erklären: die für diese Vorstellungen vorauszusetzenden *εἴδωλα* sollen nicht mehr als Überbleibsel von den sinnlichen Wahrnehmungen her im Geiste anwesend sein, sondern unmittelbar von außen kommen, womit gesagt ist, daß die den sinnl. Wahrnehmungen zugrunde liegenden

---

[1]) Eine Parallele zu dieser Meinungsänderung bietet die Abkehr von Demokrits *εὐθυμία* in der Ethik. Vgl. Usener Rh. Mus. 47 (1892) S. 425 f.; William, Diog. Oenoandens. fragm. S. 54 frg. LVI. — Vgl. auch Philippson a. a. O. S. 17 f., der eine duplex novitas in der Lehre von der φ. ἐ. τ. δ. annimmt.

[2]) Vgl. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokr. S. 77.

εἴδωλα überhaupt nicht in den Geist gelangen[1]. Die erkenntnistheoretische Folgerung, die daraus gezogen werden könnte, nämlich daß der Geist allein und unabhängig von den Sinnen die Dinge erkennen könne, wird nicht gezogen. Der Primat der Sinne bleibt nach wie vor bestehen.

Einen triftigen Grund für die Meinungsänderung vermag ich nicht anzugeben.

---

[1]) Schon Brieger (Ep. Lehre von der Seele S. 17) hat aus Lucretius die Folgerung gezogen, daß die εἴδωλα, die den Gesichtswahrnehmungen zugrunde liegen, die „Gesichtsbilder", nicht bis in den Geist gelangen.

Die *πρόληψις*.

Vorangestellt sei, weil auf sie immer wieder Bezug genommen werden muß, die wichtige Stelle, an der Ep. selbst von der *πρόληψις* handelt. Zum Beginn des Herodotbriefs gibt er eine kurze Anweisung, wie man zu verfahren habe, um zu wahren Meinungen zu kommen. Der erste größere Teil dieses Abschnittes Diog. X 37 f. lautet: *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὦ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν <ἴῃ> εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν. ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ᾽ ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηδὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ξητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαξόμενον ἐφ᾽ ὃ ἀνάξομεν.* Um keinen Zweifel über unsere Auffassung dieser Stelle zu lassen, sei sie übersetzt: „Vor allem muß man das, was den Worten zugrunde liegt, fassen, damit wir die Meinungen, Fragen oder Zweifel, indem wir sie darauf zurückführen, entscheiden können und damit wir vermeiden, daß uns trotz unendlichen Beweisens alles unentschieden bleibt oder wir leere Worte haben. (Wir können dies aber vermeiden und das, was den Worten zugrunde liegt, fassen); denn es liegt in der Natur der Sache, daß die ursprüngliche Vorstellung bei jedem Worte geschaut wird und daß nichts noch eines Beweises bedarf, wenn wir einmal das haben, worauf wir Fragen, Zweifel, Meinungen zurückführen können."

Hier wird als Kriterium genannt „das, was den Worten zugrunde liegt". Denn indem man darauf zurückführt, soll man entscheiden können. Daß nun dies den Worten zu-

grunde Liegende eben die *προλήψεις* sind, geht hervor aus dem Beispiel, an dem Ep. nach Diog. erläuterte, was eine *πρόλ.* sei. X 33: *ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι Ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.* Hier ist die *πρόλ.* das, was bei dem Worte „Mensch" vorgestellt wird, nämlich „sein Bild". Die *προλ.* sind also die den Worten zugrunde liegenden Vorstellungen.

Was liegt nun nach Ep. den Worten zugrunde? Darauf antwortet er selbst an der angeführten Stelle: Unsere Natur bringt es mit sich, daß bei jedem Worte der ursprüngliche Vorstellungsinhalt geschaut wird. Die den Worten zugrunde liegende *πρόλ.* ist also eine anschauliche Vorstellung. Dasselbe lehrt Diogenes, der unmittelbar anschließend an das eben genannte Beispiel sagt: *παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι* und bald darauf wiederholend: *ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις.* Denn das Wort *ἐνάργεια* bedeutet ursprünglich bei Ep. durchaus das, was wir etwa die Anschaulichkeit oder sinnliche Lebendigkeit einer Vorstellung nennen können. Man [1]) pflegt diesen Terminus zu übersetzen mit: Augenscheinlichkeit, Evidenz u. dgl., indem man meint, dies Wort bezeichne an einer Vorstellung, daß sie dem Subjekte eine unmittelbare Gewißheit, einen unbedingten Glauben an ihre Wahrheit einflöße. Das ist zwar nicht falsch, trifft aber nicht das Wesentliche der Bedeutung, die dieses Wort bei Ep. hat. Es bezeichnet zunächst und eigentlich einen objektiven Charakter der Vorstellung, nämlich daß sie sinnlich-anschaulich ist, ganz abgesehen davon, wie die Vorstellung auf das Subjekt wirkt. Erst in zweiter Linie bezeichnet es den Eindruck, den das Subjekt erhält: Die unmittelbare Gewißheit, insofern nämlich diese für Ep. aus dem Charakter der Anschaulichkeit folgt. Dieser

---

[1]) Zeller [3] III 1 S. 388: „Es bleibt daher nur übrig, daß wir jeder sinnlichen Empfindung Glauben schenken; sie ist das unmittelbar Gewisse und wird deshalb von Ep. mit dem Namen der Augenscheinlichkeit (*ἐνάργεια*) bezeichnet." Tohte a. a. O. S. 11; 18. Brieger, Ep. Br. an Herod. S. 10. Steinhart, a. a. O. S. 465 („Deutlichkeit"). Überweg-Heinze [9] I S. 312. Brandis gr. röm. Philos. III 2 S. 17.

Charakter der *ἐνάργεια* kommt im höchsten Grade der sinnlichen Wahrnehmung zu, in geringerem Grade auch allen übrigen „Kriterien“ genannten Vorstellungen, also den *φ. ἐ. τ. δ.* und den *προλ.* So heißen denn die Kriterien auch „die Kriterien der Anschaulichkeit“ X 52 *τὰ κριτήρια . . . τὰ κατὰ τὰς ἐναργείας* X 82: *πᾶσα ἡ παροῦσα καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐνάργεια.* Vgl. S. E. math. VII 203: Die *φαντασία, ἣν καὶ ἐνάργειαν καλεῖ* (sc. Epikuros). In diesen Fällen ist, wie mir scheint, *ἐνάργεια* in der ursprünglichen Bedeutung zu nehmen, in der es den sinnlich-anschaulichen Charakter einer Vorstellung bezeichnet. Das ergibt sich ferner für die *πρόλ.* insbesondere aus einem Vergleich der beiden schon zitierten Stellen: *τὸ πρῶτον ἐννόημα βλέπεσθαι* und *τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστιν.* Es kann doch kein Zweifel sein, daß in diesen beiden Sätzen dieselbe Sache behauptet wird, daß *ἐναργές* also „anschaulich“ bedeutet. Außer an den genannten Stellen wird der *πρόλ.* noch *ἐνάργεια* zugeschrieben bei Clem. Alex. strom. II 4 in einem offenbaren Zitat aus Ep. Us. S. 187 *πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν (Ἐπίκουρος) ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν.* Diese Definition ist ebenfalls nur verständlich, wenn man *ἐναργές* als anschaulich nimmt: Die *πρόλ.* ist die Auffassung eines anschaulichen Inhalts und der anschaulichen Vorstellung der Sache. Was wollte man denn auch auch unter „der evidenten oder augenscheinlichen Vorstellung der Sache“ verstehen? Wenn also der *πρόλ.* *ἐνάργεια* zugeschrieben wird, so bedeutet das: die *πρόλ.* ist eine anschauliche Vorstellung.

Unbeachtet geblieben ist bisher eine Einschränkung, die Ep. macht. Er behauptet die Anschaulichkeit der den Worten zugrunde liegenden Vorstellungen nur für den ursprünglichen Bedeutungsinhalt eines Wortes, *τὸ πρῶτον ἐννόημα* resp. *τὸ πρώτως ὑποτεταγμένον.* Es ist klar, daß diese vorsichtige Beschränkung abzielt auf Worte von unsinnlicher Bedeutung. Denn es hat keinen Sinn bei Worten, die direkt sinnlich wahrnehmbare Dinge bezeichnen, etwa bei dem Worte „Mensch“ zu unterscheiden zwischen einer ursprüng-

lichen und einer abgeleiteten Bedeutung. Andererseits ist es sehr begreiflich, daß Ep. bei Worten, die unsinnliche, abstrakte Dinge bezeichnen, wie etwa „Gerechtigkeit“, von dessen *πρόλ.* X 152 f. die Rede ist, nicht so schlechthin und ohne Einschränkung behaupten konnte, daß ihr Bedeutungsinhalt ein anschaulicher sei. Aber er lehrt doch, daß auch bei solchen Worten im letzten Grunde immer etwas Anschauliches vorgestellt werde. Man darf aus dieser Lehre zurückschließen auf die Erfahrung, die Ep. bei sich selbst machte: Wenn er zu fassen suchte, was ein Wort bedeute, kam er im letzten Grunde immer auf ein Anschauliches; er begriff den Sinn eines Wortes nur, wenn er dabei etwas anschauen konnte.

Die Anschaulichkeit der *πρόλ.* folgt ferner aus Diog. X 72 *ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν*, das suchen wir *ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις*, indem wir zurückführen auf die bei uns geschauten *προλήψεις*. An diesen Worten hat man freilich Anstoß genommen. Gassendi ändert *ἐπὶ τὰς τῶν βλεπομένων π. ἡ. αὐ. πρ.* und Brieger (Ep. Br. an Her. S. 12) stimmt ihm insoweit bei, daß er den durch die Änderung hineingebrachten Sinn für den richtigen hält, glaubt aber, daß auch die überlieferten Worte ohne Änderung dies bedeuten können. Der Grund des Anstoßes liegt wenigstens für Brieger darin, daß *παρ' ἡμῖν* nicht „in uns“ bedeuten könne, weil es an anderen Stellen (X 55, 87, 88, 96, 98) „im Bereiche unserer Wahrnehmung“ bedeute. Daraus folgt aber noch nicht, daß es immer „im Bereiche unserer Wahrnehmungen“ bedeuten muß. Vielmehr richtet sich der Umfang, in dem *παρ' ἡμῖν* zu nehmen ist, nach dem, zu dem es im Gegensatze steht. An den zitierten Stellen steht *τὰ παρ' ἡμῖν* an der ersten im Gegensatz zu den nicht wahrnehmbaren Atomen, an den übrigen im Gegensatze zu den nur unter ungünstigen Bedingungen wahrnehmbaren *μετέωρα*. Da hat es denn in der Tat die Bedeutung „im Bereiche unserer Wahrnehmungen“. An unserer Stelle aber steht es im Gegensatze zu den Objekten der Außenwelt (*τὰ ὑποκείμενα*), also gerade zu den Dingen, die im Bereiche der

Sinneswahrnehmungen liegen. Dementsprechend ist hier die Bedeutung von παρ' ἡμῖν enger: „in uns, im Subjekte“. Was wir in der Außenwelt suchen, das suchen wir mit Hilfe von Vorstellungen, die in uns selbst sind, nicht etwa mit Hilfe von Dingen außer uns. (Daß wir ohne die πρόλ. nichts suchen können, ist ein im Altertum häufig zitierter Satz Epikurs. Vgl. Stellen bei Us. S. 187 f.) Es ergibt sich also, daß βλεπομέναι, wie es ja auch am nächsten liegt, direkt auf προλ. zu beziehen ist. Vergleicht man damit Philodem Rhet. Sudhaus II S. 255 τὰ νοούμενα κατὰ τὰς βλεπομένας προλήψεις und S. 256 f. καταφρονεῖν τῶν κατὰ τὰς βλεπομένας προλήψεις δοκούντων, so wird nicht nur die direkte Verbindung von βλεπ. mit προλ. bei Diog. X 72 außer Zweifel gesetzt, sondern es scheint sogar, daß der Ausdruck βλεπ. προλ. ein ganz üblicher war. Jedenfalls bestätigen diese Stellen, worauf es hier ankommt, daß die πρόλ. eine anschauliche Vorstellung ist.

Wenn nunmehr die Anschaulichkeit der πρόλ. feststeht, so folgt ohne weiteres daraus, daß der πρόλ. keine Allgemeinheit zukommen kann. Denn anschaulich ist eine Vorstellung nur dann, wenn sie bis in alle Einzelheiten hinein bestimmt ist, wenn sie also Einzelvorstellung ist. Anschaulichkeit und Allgemeinheit schließen sich aus. Man vergleiche, was hierüber Schopenhauer sagt (Satz v. Grunde § 28), der eben auf Grund der Unverträglichkeit dieser beiden Eigenschaften unterscheidet: den allgemeinen Begriff, den man durch die Vernunft denkt und den Repräsentanten des Begriffs, ein vollendetes Bild, das man durch die Phantasie vorstellt. Die πρόλ. Epikurs als die dem Worte anhängende Vorstellung ist genau das, was Schopenhauer einen Repräsentanten des Begriffs nennt: eine anschauliche Einzelvorstellung.

Dieser notwendigen Folgerung steht entgegen die Auffassung, die Diogenes resp. sein Gewährsmann von der πρόλ. hatte. Diog. X 33. τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτ' ἔστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος

(folgt die schon zitierte Erläuterung am Beispiel „Mensch“). Von diesem Satze scheint mir nur die mit *τοῦτ' ἔστι* eingeleitete Erklärung *μν. τ. π. ἐ. φ.* auf Ep. zurückzugehen. Was vorhergeht, ist offenbar eine von Diog. resp. seinem Gewährsmann selbst herrührende — das folgt schon aus *λέγουσι* — ungefähre (*οἱονεὶ*) Umschreibung der Sphäre, in die das als philosophischer Terminus fremdartige Wort *πρόλ.* hineingehört, und zwar geschieht diese Umschreibung der Bedeutungssphäre durch verwandte, der Stoa entlehnte Termini: Unter *πρόλ.* verstehen die Epikureer etwas Ähnliches wie *κατάλ.* usw., kurz: wie Begriff, nämlich . . . und nun wird die epikureische Erklärung gegeben. Wenn also aus diesen Worten etwas folgt, so folgt nur, daß Diog. resp. sein Gewährsmann die *πρόλ.* als allgemeinen Begriff auffaßte; für Ep. folgt daraus gar nichts.

Dagegen macht, wie gesagt, die Erklärung als *μν. τ. π. ἐ. φ.* den Eindruck epikureisch zu sein. Freilich will Tohte auch in diesen Worten die Allgemeinheit angedeutet finden. „Denn um im Geiste ein Bild von einem Gegenstande zu behalten, ist es noch nicht nötig, daß er dem Wahrnehmungsvermögen oft sich dargestellt hat“ (a. a. O. S. 16). Das ist allerdings richtig; daraus folgt aber nicht, daß viele Wahrnehmungen desselben Gegenstandes notwendig einen abstrakten allgemeinen Begriff erzeugen, sie geben höchstens die Möglichkeit, einen solchen Begriff zu bilden. Die Erfahrung lehrt ja auch, daß beim Worte „Mensch“, auch wenn man Tausende von Menschen wahrgenommen hat, nicht der abstrakte Begriff im Bewußtsein auftaucht, sondern eine anschauliche Einzelvorstellung. Darum heißt es bei Diogenes: *ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται*, sein Abbild. Außerdem würde Ep. einen erst durch Abstraktion gebildeten allgemeinen Begriff kaum einfach als *μνήμη* bezeichnet haben. Tohte legt bei seiner Interpretation zuviel Gewicht auf das Wort *πολλάκις*, das doch in dem Ganzen der Erklärung ziemlich nebensächlich ist. Der Ton des Satzes liegt offenbar darauf, daß die *πρόλ.* eine *μνήμη* ist: Sie ist nichts Angeborenes, das vor aller Wahrnehmung da ist, sondern erst ein Produkt der Wahr-

nehmungen. Daß hierauf der Ton des Satzes liegt, geht auch ferner aus den dem folgenden Beispiel angehängten Worten: Das Bild des Menschen wird vorgestellt *προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων*. Das Wort *πολλάκις* darf man nicht so streng interpretieren [1]), daß damit ausdrücklich gesagt wäre: Von Gegenständen, die man nur einmal oder wenige Male wahrgenommen hat, kann man noch keine *πρόλ.* haben, sondern es bedeutet nur: die *πρόλ* ist eine Erinnerung an den ja oft wahrgenommenen Gegenstand. Einen Menschen z. B. hat man oft gesehen; daraus erklärt es sich, daß man beim Worte Mensch sich sofort das Abbild eines Menschen vorstellt. Mehr, scheint mir, braucht man aus diesen Worten nicht herauszulesen. Die Erklärung der *πρόλ* als *μν. τ. π. ἔ. φ.* sagt also darüber, ob die *πρόλ.* Allgemein- oder Einzelvorstellung ist, gar nichts aus.

Gegen die Behauptung, daß die *πρόλ.* Einzelvorstellung sei, könnte ferner angeführt werden, daß in dem Beispiel bei Diogenes die dem Worte „Mensch" zugrunde liegende Vorstellung ein *τύπος* genannt wird, dieses Wort aber nicht als „Abbild", wie wir bisher übersetzt haben, sondern als „Allgemeinbild" zu verstehen sei. So scheinen es auch diejenigen, die die *πρόλ.* als Allgemeinvorstellung auffassen, verstanden zu haben: Brieger wenigstens übersetzt es ausdrücklich so (Ep. Br. an H. S. 11). Indessen spricht gegen diese Auffassung schon die Herkunft der Bezeichnung einer Vorstellung als *τύπος*. Denn da diese Bezeichnung hergenommen ist von dem seit Platon gebräuchlichen Bilde, die Seele als eine Wachstafel anzusehen, auf welche die Dinge ihre Bilder eindrücken (*ἀποτυποῦσθαι* Theait. 191 D), so ist klar, daß man, wenn man eine Vorstellung als *τύπος* bezeichnet, damit gar nicht sagen will, sie sei eine Allgemeinvorstellung, sondern sie sei der Abdruck oder das Abbild eines Gegenstandes. Auch Ep. gebraucht dieses

---

[1]) Daß diese Erklärung überhaupt nicht streng interpretiert werden darf, geht daraus hervor, daß viele *προλ.*, z. B. die *πρόλ.* „Kentaur" oder gar „Gerechtigkeit", niemals von außen (in der sinnlichen Wahrnehmung) erschienen sind.

Bild X 49: *οὐ γὰρ ἂν ἀποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτῶν φύσιν . . . οὕτως ὡς τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἀπὸ τῶν πραγμάτων* (*εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν*). Zugleich ergibt sich aus dieser Stelle, daß Ep., was er X 46 auch ausdrücklich bemerkt, die körperlichen *εἴδωλα* selbst als *τύποι* bezeichnet. In dieser Anwendung des Wortes kann aber *τύπος* unmöglich „Allgemeinbild“ bedeuten, da zum mindesten die hier genannten Gesichtswahrnehmungen Einzelvorstellungen sind. Es ist daher völlig unwahrscheinlich, daß Ep., wenn er von dem dem Worte „Mensch“ zugrunde liegenden *τύπος* spricht, darunter ein „Allgemeinbild“ des Menschen verstanden haben sollte. Andererseits wird man aber aus der Bezeichnung einer Vorstellung als *τύπος* noch nicht folgern dürfen, daß sie Einzelvorstellung sein müsse, sondern die Sache wird so sein, daß, wenn eine Vorstellung als *τύπος* bezeichnet wird, damit die Frage, ob Einzel- oder Allgemeinvorstellung gar nicht berührt wird.

Mit alledem ist indessen nur erst gezeigt, daß keine von den Bestimmungen, aus denen man die Allgemeinheit der *πρόλ.* hat folgern wollen, dazu ein Recht gibt. Es bleibt gegen unsere aus der Anschaulichkeit der *πρόλ.* gefolgerte Behauptung, daß sie Einzelvorstellung sei, immer noch der Einwand bestehen, daß Ep. ebenso wie viele andere die Unverträglichkeit der Allgemeinheit mit der Anschaulichkeit nicht eingesehen und daher der *πρόλ.* doch beide Eigenschaften zugleich zugeschrieben habe. Dieser Einwand wird gehoben sein, wenn gezeigt werden kann, daß Ep. überhaupt die Existenz abstrakter Allgemeinvorstellungen leugnete. Und zwar wird sich dabei herausstellen, daß der Grund für diese Leugnung gerade die Erkenntnis war, daß Allgemeinvorstellungen notwendig unanschaulich, folglich unkörperlich sein müßten.

S. E. (math. VIII 13; 258) und Plutarch (adv. Col. 1119 f.) berichten, Ep. habe das, was die Stoiker *λεκτόν* nennen, verworfen. Die Stoiker unterscheiden *τὰ σημαίνοντα*, die Worte, *τὰ σημαινόμενα* oder *λεκτά*, das, was die Worte bezeichnen, und *τὰ τυγχάνοντα*, die wirklichen Objekte der Außenwelt. Wenn

es nun heißt, Ep. habe das *λεκτόν* verworfen, so kann das nicht bedeuten, er habe die *σημαινόμενα* überhaupt aus dieser Dreiteilung weggestrichen und also gelehrt, die Worte bezögen sich unmittelbar auf die äußeren Dinge [1]. Denn wir wissen, daß auch bei Ep. zwischen den äußeren Dingen und den Worten die *προλ.* in der Mitte stehen und daß sie das sind, was die Worte unmittelbar bezeichnen. Die *προλ.* sind bei Ep. die *σημαινόμενα*. Wenn er also das *λεκτόν* verwarf, so kann das nur bedeuten, daß er die nach stoischer Lehre dem *λεκτόν* anhaftenden Eigenschaften nicht anerkennen konnte oder, anders ausgedrückt: daß nach seiner Meinung den Worten etwas anderes, als die Stoiker lehren, zugrunde liegt. Nun lehren die Stoiker, das *λεκτόν* sei unkörperlich, was offenbar bedeutet, es sei eine Abstraktion, ein abstrakter Begriff (vgl. Ludw. Stein, Erk. d. St. S. 219 ff.). Die Nachricht also, Ep. habe die Existenz der *λεκτά* (*τὴν ὕπαρξιν τῶν λ.*) verworfen, besagt, Ep. leugnete, daß es abstrakte Begriffe gebe, insbesondere leugnete er, daß den Worten abstrakte Begriffe oder, psychologisch gesprochen, etwas Unkörperliches zugrunde liege. Daraus folgt, daß die *πρόλ.* als die dem Worte anhängende Vorstellung kein abstrakter allgemeiner Begriff ist, sondern eine anschauliche Einzelvorstellung oder, psychologisch gesprochen, etwas Körperliches [2].

---

[1]) Sextus und Plutarch folgern dies allerdings daraus und zeigen damit, wie wenig sie noch von der *πρόλ.* Epikurs wissen. Ausdrücklich erwähnt wird die *πρόλ.* von Sextus nur zweimal und beide Male in dem Satze, daß man ohne *πρόλ.* nichts suchen könne (math. I 57 XI 21).

[2]) Sowohl Ep. als auch die Stoiker haben erkannt, daß Allgemeinheit und Körperlichkeit sich nicht vertragen. Daraus folgert Ep.: Also gibt es keine Allgemeinvorstellungen; die Stoiker dagegen: Also sind die Allgemeinvorstellungen unkörperlich. — Die Nichtexistenz abstrakter Begriffe folgt auch schon aus dem, was die Placita (Aetius IV 8, 10, Diels S. 395, Us. S. 219) von Leukipp, Demokrit, Ep. berichten, wenn man diese allgemeine Notiz für Ep. wenigstens so streng nehmen darf: *τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων. μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* Weder das Wahrnehmen, noch das Denken kommt zu einem Inhalt ohne das von außen kommende *εἴδωλον*. Wenn aber alle Inhalte des Denkens

Dasselbe ergibt sich ferner aus der eingangs zitierten Stelle. Dort heißt es: Man muß die den Worten zugrunde liegenden *προλ.* fassen, damit man entscheiden kann. Wenn wir die *προλ.* nicht fassen, haben wir leere Worte (*κενοὺς φθόγγους*) und wir könnten uns zwar noch darangeben zu beweisen (*ἀποδεικνύειν*), aber dabei bliebe alles unentschieden. Hiernach ist eine *ἀπόδειξις* noch möglich mit Worten, denen keine *προλ.* zugrunde liegen, mit „leeren Worten". Nun operiert aber eine *ἀπόδειξις* mit abstrakten Begriffen. Also sind abstrakte Begriffe für Ep. „leere Worte" und die *προλ.* etwas anderes als abstrakte Begriffe. Diese Stelle ist in der Tat nur dann verständlich, wenn die *πρόλ.* anschauliche Einzelvorstellung ist und mit den „leeren Worten" die unanschaulichen abstrakten Begriffe gemeint sind. Und daß das letztere der Fall ist, lehrt S. E. math. VIII 336: Nach stoischer Lehre besteht die *ἀπόδειξις ἐξ ἀσωμάτων λεκτῶν*, nach epikureischer *ἐκ φωνῆς*, woraus zu entnehmen ist: die unkörperlichen *λεκτά*, d. h. die abstrakten Begriffe sind für Ep. „leere Worte".

Der Grund, warum abstrakte Begriffe „leere Worte" sind, ist folgender: Ein abstrakter Begriff, der notwendig unanschaulich ist, kann psychologisch nur unkörperlich gedacht werden. Das Unkörperliche aber ist für Ep. identisch mit dem Leeren: X 67 *καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον πλὴν τοῦ κενοῦ.* Ein abstrakter Begriff ist also, psychologisch gesprochen, ein Hohlraum (man vgl. die Argumentation gegen die Unkörperlichkeit der Seele an der angeführten Stelle), d. h. er hat gar keine psychische Realität, sondern existiert nur als ein Wort, dem nichts, resp. nur ein Hohlraum zugrunde liegt, also als „leeres Wort". *κενοὶ φθόγγοι* besagt nicht nur: sinnlose Worte, bei denen

---

ein körperliches „Bildchen" voraussetzen, so folgt, daß sie alle bildlich-anschaulich sind. Denn eine abstrakte Vorstellung setzt kein körperliches *εἴδωλον* voraus, sondern kann im Gegenteil nur unkörperlich sein. Wenn es also heißt, das Denken hat keinen Inhalt außer durch ein *εἴδωλον*, so ist damit die Existenz abstrakter Begriffe geleugnet.

nichts vorgestellt wird, sondern auch: Worte mit einem Hohlraum[1]). Den Gegensatz zu den „leeren Worten" bilden Worte mit προλ., Worte, bei denen etwas geschaut wird, hinter denen also ein körperliches εἴδωλον steht.

Es ergibt sich: Den Worten liegen nicht abstrakte allgemeine Begriffe zugrunde, sondern anschauliche Einzelvorstellungen, die, so darf man hinzufügen, die ganze Gattung der mit einem Worte bezeichneten Dinge in einem Einzelexemplare repräsentieren. Abstrakte allgemeine Begriffe gibt es überhaupt nicht. Es liegt also in der Lehre Epikurs von der πρόλ. dieselbe Ansicht vor, die in der neueren Zeit von Berkeley und Hume vertreten worden ist.

Da die Interpreten der Kanonik Epikurs bei der Untersuchung der πρόλ. meistens mehr von dem, was Diog. berichtet, als von dem, was sich bei Ep. selbst noch findet, ausgegangen sind, erklärt es sich, daß sie fast alle die πρόλ. als Allgemeinvorstellung auffassen. Am stärksten wird die Allgemeinheit betont von Gassendi[2]) und Tohte[3]), die beide die πρόλ. als abstrakten Begriff verstehen. Andere haben den Bildcharakter der πρόλ. richtig erkannt, schreiben

---

[1]) Das Attribut „leer" ist bei Ep. sehr häufig. κενὴ δόξα und ähnliche ist der stehende Ausdruck, mit dem er Meinungen abtut, bei denen er sich nichts denken, d. h. anschauen kann. κενοὶ φθόγγοι: X 37. voces inanes: Cic. Tusc. III 42 Us. S. 122 in einer Übersetzung eines ep. Spruches [Tusc. V 73; 119] κεναὶ φωναί: X 152 [Plut. adv. Col. 1114 A (κ. φωναὶ περὶ κενοῦ); c. Ep. beat. 1090 A] κενὸς λόγος: Porphyr. ad Marc. 31 Us. S. 169 [Philodem Rhet. Sudhans II S. 39; II S. 23 (κενότατοι λ.)] κεναὶ δόξαι: X 144, 149, 149, 87; Stob. flor. XVII 35 Us. S. 283; Porphyr. ad Marc. 27 Us. S. 161; 27 Us. S. 301; 31 Us. S. 306 [Plut. Grylli c. 6 S. 989 B Us. S. 295; Scholion in Arist. Eth. Nicom. III 13 Us. S. 295; Porphyr. de abstin. I 51 Us. S. 298; I 54 Us. S. 297 (vgl. I 49 Us. S. 296 κενὰ δόγματα); Plut. c. Ep. beat. 1091 F; 1092 B; Philodem Rhet. Sudhaus II S. 44]. An den eingeklammerten Stellen [ ] erscheinen die betreffenden Termini nicht bei Ep. selbst, aber in Zusammenhängen, in denen es sich um epikur. Lehren handelt.

[2]) Synt. pars I cap. III can. II.

[3]) A. a. O. S. 16. An Tohte schließt sich an P.-Felix Thomas, a. a. O. S. 40 ff. Auch Philippson, a. a. O. S. 28 f. faßt die προλ. als allgemeinen Begriff.

ihr aber zugleich Allgemeinheit zu. Nach ihnen ist die πϱόλ. ein „Allgemeinbild“, was streng genommen eine contradictio in adjecto ist. So Brandis[1]), Zeller[2]), Brieger[3]). Nur Steinhart scheint die πϱόλ. ungefähr als anschauliche Einzelvorstellung aufgefaßt zu haben. Er sagt zwar nicht, daß sie Einzelvorstellung sei, er sagt aber auch nicht, daß sie allgemein sei; er bezeichnet sie (a. a. O. S. 465) als „Bilder des Wahrgenommenen, die sich behaupten und der ganzen Denktätigkeit beständig zugrunde liegen“.

Aus der Anschaulichkeit der πϱόλ. folgt weiter, daß sie eine objektive Vorstellung ist. Denn eine anschauliche Vorstellung ist psychologisch zu erklären durch die Anwesenheit eines körperlichen εἴδωλον, das eben geschaut wird. Existiert aber der Vorstellungsinhalt als Körper, so folgt ohne weiteres, daß er nicht einer Tätigkeit des Subjekts entstammen kann. Denn durch subjektive Tätigkeit des Denkens werden keine Körper geschaffen. Dieses unter Voraussetzung der Psychologie Epikurs zwingende Argument hat weitgehende Konsequenzen: Da es unanschauliche Vorstellungen des Geistes überhaupt nicht gibt — als solche kämen ja nur die abstrakten Begriffe in Betracht, deren Existenz Ep. aber leugnet —, so folgt, daß alle Vorstellungen des Geistes notwendig objektiv sind. Das Subjekt kann demnach niemals von sich aus Vorstellungen schaffen, sondern alle

---

[1]) Gr. röm. Phil. III 2 S. 16.

[2]) III 1 S. 389.

[3]) Brieger Ep. Br. an H. S. 11: „Die πϱόλ. ist . . . zunächst eine Art von Bild, eine geistig anschaubare μνήμη . . .“ Doch hält Br. zugleich daran fest, „daß die πϱολ. zum Teil Gattungsbilder sind, d. h. Bilder von verschiedenen Einzeldingen derselben Gattung, die, gleichsam ineinander überfließend, ein Allgemeinbild geben, einen τύπος“. Noch näher kommt Brieger unserer Auffassung in einer Bemerkung an anderer Stelle (Ep. Lehre v. d. Seele S. 19): „Eigentlich Abstraktes gibt es aber in einer πϱολ. nie, sondern es tritt nur an einem Allgemeinbilde eine Eigenschaft besonders stark hervor. So ist ein solches Allgemeinbild nur ein dürftiger Ersatz für den fehlenden Begriff, für das λεκτόν.“

werden ihm gegeben. Es widerspricht dieser Konsequenz durchaus nicht, daß man nach Belieben Dinge vorstellen kann und in beliebiger Größe, Form, Farbe usw. Denn diese Tatsache ist nicht daraus zu erklären, daß das Subjekt erst seine Vorstellungen schafft, sondern, wie schon oben gezeigt wurde, daraus, daß zahllose *εἴδωλα* beständig im Geiste anwesend sind, von denen jedes in jedem Augenblick durch eine *ἐπιβολή* des Subjekts zur Vorstellung kommen kann. Im Belieben des Subjekts steht nur, ob es auf dieses oder jenes *εἴδωλον* seine Aufmerksamkeit richten will. Der Inhalt, der infolge einer solchen Aufmerksamkeitsspannung vorgestellt wird, ist immer schon da, unabhängig vom Subjekt, als körperliches *εἴδωλον*.

Die Objektivität der *προλ.* ergibt sich ferner aus der Tatsache, daß die einem Worte anhängende Vorstellung ganz unwillkürlich und sozusagen von selbst beim Hören des Wortes im Geiste auftaucht. Es fehlt durchaus das Bewußtsein einer Tätigkeit des Subjekts. Das genügt aber für Ep., um daraus die Objektivität der *προλ.* zu folgern. Denn der Gedanke, daß auch unbewußt eine Tätigkeit des Subjekts stattfinden könne, daß mithin das Bewußtsein täuschen könne, liegt ihm gänzlich fern. Nur auf Grund der Aussagen des Bewußtseins nimmt er eine Tätigkeit des Subjekts an. Darum ist das Bewußtsein der Passivität des Subjekts für ihn ein Beweis für die Objektivität des vorgestellten Inhalts, d. h. der Inhalt kann nicht erst in diesem Augenblicke geschaffen werden, sondern er muß schon, natürlich als körperliches *εἴδωλον*, da sein. Was beim Hören des Wortes geschieht, ist weiter nichts als daß das *εἴδωλον* in das Bewußtsein tritt, und zwar durch eine *ἐπιβολή* des Subjekts. Als eine solche wird denn auch die *πρόλ.* an der schon zitierten bei Clem. Alex. erklärt: als eine *ἐπιβολή ἐπί τι ἐναργές* usw. In dieser Erklärung ist unter *πρόληψις* nicht wie gewöhnlich der vorgestellte Inhalt verstanden, sondern der Akt des Vorstellens. Diese Bezeichnung des Vorstellungsaktes als *ἐπιβολή* bestätigt die Objektivität der *πρόλ.* (des vorgestellten Inhalts). Denn er würde nicht ein-

fach ἐπιβολή heißen können, wenn in ihm der Inhalt erst geschaffen würde[1]).

Hier drängt sich die Frage auf, welcher Unterschied denn noch besteht zwischen einer πρόλ. und einer φ. ἐ. τ. δ. Die Untersuchung hat ergeben, daß die πρόλ. eine objektive, anschauliche Einzelvorstellung ist, daß sie zurückzuführen ist auf ein körperliches, im Geiste anwesendes εἴδωλον, welches Gegenstand der ἐπιβολή des Subjekts ist. Das sind genau die gleichen Bestimmungen, die wir auch bei der φ. ἐ. τ. δ. gefunden haben, und es scheint daher, daß die πρόλ. ebenfalls eine φ. ἐ. τ. δ ist. Warum sollte auch etwa das Bild eines Menschen, das bei dem Worte „Mensch" im Geiste auftaucht, keine φ. ἐ. τ. δ. sein können? Es läßt sich schlechterdings kein Merkmal ausfindig machen, welches verböte, diese Vorstellung zu den φ. ἐ. τ. δ. zu rechnen.

Ferner sprechen folgende Tatsachen dafür, daß die πρόλ. zu den φ. ἐ. τ. δ. gehört. Weder im Herodotbriefe noch bei Lucretius findet sich auch nur eine Spur einer Psychologie der πρόλ., während sowohl die sinnliche Wahrnehmung wie die φ. ἐ. τ. δ. ihre psychologische Erklärung finden. In der erkenntnistheoretischen Erörterung über die Wahrheit und Falschheit X 50—52, wo nur von den φαντασίαι der Sinne und des Geistes die Rede ist, wird die πρόλ. ebenfalls vermißt. Eine κυρία δόξα X 147 handelt von den Kriterien; man muß erwarten, daß sie alle genannt sind: die πρόλ. fehlt. Sie fehlt ebenfalls in den Angaben, welche die Placita (Aetius IV 9, 5, Diels S. 396, Us. S. 183) und S. E. (math. VII 203 ff. vgl. VIII 63) über die Kriterien Epikurs

[1]) Auch Zeller hat die πρόλ. als eine objektive Vorstellung aufgefaßt. Er sagt (III 1 S. 390): „Auch von ihnen (den προλ.) gilt wie von jenen (den sinnlichen Wahrnehmungen), daß sie an und für sich wahr und keines Beweises bedürftig sind. Denn sie sind für sich genommen ebenso wie die Anschauungen Abspiegelungen der Dinge in der Seele; die subjektive Tätigkeit, welche die gegenständlichen Eindrücke verändert, ist noch nicht eingetreten." Die Bemerkung, daß sie keines Beweises bedürftig sind, ist durch eine falsche Übersetzung der Stelle X 38 veranlaßt.

machen[1]). Dieses höchst befremdliche Fehlen der πρόλ. an soviel Orten, wo sie genannt sein müßte — die angeführten Stellen vermöchten ja beinahe zu beweisen, daß die πρόλ. überhaupt kein Kriterium sei, wenn nicht das Gegenteil anders woher feststände — ist nur dadurch zu erklären, daß unter den φαντασίαι des Geistes, die an allen diesen Stellen genannt sind, die προλ. mitverstanden sind. Und daß dies in der Tat der Fall ist, läßt sich endlich direkt beweisen. Die φ. ἐ. τ. δ. finden ihre psychologische Erklärung unter dem Namen des διανοεῖσθαι X 49. Dies ist aber auch der Name für das Vorstellen der προλ.: X 33 ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται; X 38 τὸ πρῶτον ἐννόημα wird bei jedem Worte geschaut. Clem. Alex. Us. S. 187 die πρόλ. ist die Auffassung einer anschaulichen ἐπίνοια. Daraus folgt, da διανοεῖσθαι nicht wohl zwei verschiedene Arten des Vorstellens bezeichnen kann, daß auch die πρόλ. eine φ. ἐ. τ. δ. ist.

Mit Recht unberücksichtigt geblieben ist hierbei die Erklärung der πρόλ. als einer μνήμη τ. π. ἐ. φ., die Diog. in seinem Abriß der Kanonik anführt. Denn dieser Abriß stammt ja, wie oben gezeigt worden ist, aus dem Κανών, in welchem Ep. die φ. ἐ. τ. δ. noch nicht kannte, d. h. in welchem er die Vorstellungen des Geistes noch nicht durch unmittelbar von außen in die διάνοια kommende εἴδωλα erklärte, sondern sämtlich aus der sinnlichen Wahrnehmung herstammen ließ. Diesem Standpunkte entspricht durchaus die Erklärung der πρόλ. als einer μνήμη. Aber natürlich wurde dieser Begriff der μνήμη als einer Vorstellung des Geistes, welche aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt und durch das Gedächtnis dem Geiste übermittelt wird oder, psychologisch gesprochen, als eines εἴδωλον, welches bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung in das Subjekt

---

[1]) Cicero Acad. II 142 gibt die Kriterien Epikurs folgendermaßen an: (Epicuri), gui omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit. Usener (S. 179) bemerkt: voluptatem scriptor Epicuri πάθεσι substituit malevole und unter rerum notitiae sind offenbar die προλ. gemeint. Das wären also die Kriterien, wie sie Ep. im Κανών aufstellte.

gelangt ist und dann wieder vom Geiste vorgestellt wird, sofort gegenstandslos, als Ep. später sämtliche *εἴδωλα* der geistigen Vorstellungen unmittelbar von außen hereinkommen ließ. In der Tat findet sich denn auch der Begriff der *μνήμη* in der späteren Psychologie Ep., wie sie im Herodotbrief und bei Lucretius vorliegt, nicht mehr. Auch die sonstige Überlieferung weiß nichts von einer epikureischen *μνήμη*. Dagegen erscheint sie noch einmal in dem Zitat aus dem *Κανών* X 31, wo es heißt, die *αἴσθησις* sei *μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική*. Wenn also Ep. im *Κανών* die *πρόλ.* als eine aus der sinnlichen Wahrnehmung stammende Gedächtnisvorstellung des Geistes erklärte, die *φ. ἐ. τ. δ.* aber im Herodotbriefe anders erklärt werden, so bildet das keinen Gegengrund gegen die Behauptung, daß, natürlich in der späteren Fassung, die *πρόλ.* ebenfalls zu den *φ. ἐ. τ. δ.* gehört.

Mit Absicht ist bisher nicht gesagt worden, daß *προλ.* und *φ. ἐ. τ. δ.* identisch seien, sondern nur, daß die *προλ.* ebenfalls zu den *φ. ἐ. τ. δ.* gehören. Denn das Verhältnis der beiden Begriffe scheint dies zu sein, daß zwar alle *προλ.* *φ. ἐ. τ. δ.* sind, aber nicht alle *φ. ἐ. τ. δ.* auch *προλ.*, sondern nur dann heißen die *φ. ἐ. τ. δ.* *προλ.*, wenn sie in Verbindung mit Worten auftreten. *φ. ἐ. τ. δ.* ist der gemeinsame Name für alle Vorstellungen des Geistes, *προλ.* der besondere für die geistigen Vorstellungen, die den Worten zugrunde liegen. Traumvorstellungen z. B. sind keine *προλ.*, wohl aber *φ. ἐ. τ. δ.* Dieses Verhältnis der beiden Begriffe erklärt sich historisch daraus, daß Ep. im *Κανών* noch keinen gemeinsamen Namen für alle geistigen Vorstellungen hatte, wenn er sie auch schon alle für wahr erklärte, was daraus folgt, daß er schon im *Κανών* die Wahrheit der Traumvorstellungen lehrte (X 32). Dagegen bildete er schon damals für die geistigen Vorstellungen, insofern sie den Worten zugrunde liegen — und insofern allein kommen sie praktisch als Kriterium in Betracht —, einen besonderen Namen, nämlich *προλ.* Als er nun später die Vorstellungen des Geistes psychologisch anders erklärte, und zwar ganz entsprechend seiner Erklärung der sinnlichen Vorstellungen,

bezeichnete er sie im Gegensatz zu den sinnlichen Anschauungen mit einem gemeinsamen Namen als geistige Anschauungen (φ. ἐ. τ. δ.). Daneben blieb der einmal vorhandene Name πρόλ. als Bezeichnung der geistigen Vorstellungen in einem besonderen Falle bestehen.

Es ist noch zu fragen, ob, wenn einmal die προλ., ein andermal die φ. ἐ. τ. δ. als Kriterien genannt werden, beide Male dasselbe damit gemeint ist oder nicht, ob also die geistigen Vorstellungen nur dann Kriterien sind, wenn sie den Worten zugrunde liegen oder auch sonst. X 147 heißt es: Man muß Meinungen usw. entscheiden κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν φανταστικὴν ἐπιβ. τ. δ. Hier wird ausdrücklich betont: nach jeder φ. ἐ. τ. δ., während es bei den beiden anderen einfach heißt: nach den Wahrnehmungen und den πάθη. Da die πρόλ. hier nicht besonders genannt ist, so ist sie unter den φ. ἐ. τ. δ. mitgemeint, aber sie ist nicht allein gemeint, wie das betonte πᾶσα zeigt. Daraus folgt, daß, wenn die φ. ἐ. τ. δ. als Kriterien genannt werden, alle geistigen Vorstellungen, nicht nur die, die den Worten zugrunde liegen, gemeint sind. Da nun Ep. im Κανών von den geistigen Vorstellungen nur die προλ. als Kriterien nannte, so hat er später, als er gleichzeitig mit der Änderung der psychologischen Erklärung für die geistigen Vorstellungen einen gemeinsamen Namen einführte, auch die Entscheidungsfähigkeit auf alle geistigen Vorstellungen ausgedehnt.

Um zu verstehen, was diese Vermehrung der Kriterien bedeutet, ist es nötig, auf die Art und Weise einzugehen, in der die Kriterien als Kriterien fungieren. Die Kriterien entscheiden in zweifacher Weise über die Wahrheit oder Falschheit von Meinungen. Eine Meinung betrifft entweder Dinge, die als wirklich existierend vorausgesetzt werden, also Dinge, die sinnlich wahrnehmbar sind oder doch nach Analogie sinnlich wahrnehmbarer Dinge gedacht werden, oder eine Meinung betrifft Gedankendinge. Letztere sind immer unmittelbar gegeben. Hat die Meinung etwa zum Gegenstande die Gerechtigkeit, so ist dieser Gegenstand in der dem Worte „Gerechtigkeit“ zugrunde liegenden πρόλ.

unmittelbar gegeben, und die Entscheidung erfolgt dadurch, daß man zusieht, ob das, was die Meinung von der Gerechtigkeit aussagt, mit der *πρόλ.* „Gerechtigkeit“ übereinstimmt oder nicht. Dinge dagegen, die als wirklich vorausgesetzt werden, sind keineswegs immer unmittelbar gegeben. Wenn sie unmittelbar gegeben sind, dann sind sie es in der sinnlichen Wahrnehmung, und es entscheidet dann die sinnliche Wahrnehmung in der gleichen Weise wie bei Gedankendingen die *πρόλ.* In dem Falle aber, daß die als wirklich vorausgesetzten Dinge, von denen eine Meinung etwas aussagt, nicht unmittelbar gegeben sind, sei es, daß sie augenblicklich oder überhaupt der sinnlichen Wahrnehmung entzogen sind oder auch nur unter ungünstigen Umständen sinnlich wahrnehmbar sind, ist eine Entscheidung über die Wahrheit der Meinung in derselben Weise wie in den beiden vorhergenannten Fällen unmöglich. In diesem Falle nun, der natürlich sehr häufig ist, entscheiden die Kriterien auf eine andere Weise, nämlich dadurch, daß sie *σημεῖα* liefern zum Ersatz dafür, daß sie den Gegenstand nicht selbst geben. Daß Epikur eine zweifache Funktion der Kriterien in der angegebenen Weise unterschieden hat, geht deutlich hervor aus der Vorbemerkung des Herodotbriefs, deren beide Hälften schon getrennt zitiert wurden und hier in den entscheidenden Stücken wiederholt seien: *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα . . . ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν . . . . . ἔπειτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴ τε διανοίας εἴ θ᾿ ὅπου δή ποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσώμεθα.* Daß hier die sinnliche Wahrnehmung nur insofern als Kriterium genannt wird, als sie *σημεῖα* liefert, erklärt sich daraus, daß sie in ihrer anderen Funktion als Kriterium nur für solche Meinungen in Betracht kommt, die von bestimmten Einzeldingen etwas aussagen, im Herodotbriefe aber es sich um eine allgemeine Theorie (der Physik) handelt, die keine Sätze über Einzeldinge enthält. Die geistigen Vorstellungen da-

gegen, auf die es uns hier ankommt, werden in beiden Hinsichten als Kriterium genannt, einmal insofern sie den Worten zugrunde liegen und unmittelbar entscheiden — insofern heißen sie *προλ.*; der Name wird aber hier nicht genannt — und zweitens, insofern sie *σημεῖα* liefern, und da werden sie *φ. ἐ. τ. δ.* genannt. Wenn daher von allen geistigen Vorstellungen als Kriterien, die Rede ist, so ist außer ihrer Funktion als *προλ.* noch gedacht an ihre Funktion als *σημεῖα* liefernde Kriterien und nur in Hinsicht auf die letztere Funktion ist die Bezeichnung aller *φ. ἐ. τ. δ.* als Kriterien berechtigt. Schon im *Κανών* stellte Ep. die geistigen Vorstellungen in ihrer ersten Funktion als Kriterien auf. Dagegen scheint er die geistigen Vorstellungen in ihrer zweiten Funktion, für welche alle geistigen Vorstellungen in Betracht kommen, erst später bei Einführung des gemeinsamen Namens als Kriterien hinzugefügt zu haben. Die Vermehrung der Kriterien besteht also nicht darin, daß eine neue Art von Vorstellungen neben den anderen zum Kriterium erhoben wird, sondern nur darin, daß dieselben Vorstellungen, die schon in der einen Hinsicht Kriterien waren, nunmehr auch in der anderen Hinsicht zum Kriterium erhoben werden.

Es ist unmöglich, daß Ep. im *Κανών* die geistigen Vorstellungen in ihrer Funktion als *σημεῖα* liefernde Kriterien, wenn sie in dieser Funktion von wesentlicher Bedeutung wären, übersehen hätte. Denn da er natürlich im *Κανών* die sinnliche Wahrnehmung in ihrer Doppelfunktion als Kriterium aufstellte — für die erste Funktion als unmittelbares Kriterium für Meinungen über einzelne sinnliche Gegenstände versteht sich das von selbst, und in der zweiten Funktion als *σημεῖα* liefernd werden sie in dem Zitat aus dem *Κανών* X 32 genannt —, so lag nichts näher als auch die geistigen Vorstellungen in dieser zweiten Funktion zu Kriterien zu machen. Wenn er das trotzdem allem Anscheine nach nicht getan hat, so muß man daraus schließen, daß die geistigen Vorstellungen in dieser zweiten Funktion als Kriterien praktisch bedeutungslos sind. Für was für Dinge könnten denn auch geistige Vorstellungen *σημεῖα* liefern?

Offenbar nicht für die als wirklich vorausgesetzten Dinge, sondern nur für Gedankendinge. Gedankendinge aber sind immer unmittelbar gegeben, eben in einer geistigen Vorstellung, nämlich der, die dem ein solches Ding bezeichnenden Worte zugrunde liegt und in dieser Hinsicht *πρόλ.* heißt. Also kommen die geistigen Vorstellungen als *σημεῖα* liefernde Kriterien praktisch tatsächlich nicht in Betracht. Es findet sich denn auch, soviel ich sehe, nirgendwo ein Beispiel einer *σημείωσις* auf Grund einer *φ. ἐ. τ. δ.*, und nirgendwo werden die geistigen Vorstellungen unter diesem Namen als Kriterium angewandt. Auch die Art, wie sie X 38 unter den anderen *σημεῖα* liefernden Kriterien genannt werden, zeigt deutlich, daß sie eigentlich nur pro forma und um der Vollständigkeit halber mitgenannt werden. Die beiden, die als *σημεῖα* liefernd praktisch allein von Bedeutung sind, die *αἴσθησις* und die *πάθη*, werden jedes für sich besonders betont; ebenso werden sie X 82 namentlich hervorgehoben und X 63 und 68 überhaupt allein genannt.

Es ergibt sich: In doppelter Funktion sind Kriterien die sinnliche Wahrnehmung und die geistigen Vorstellungen. Nur in einer Funktion die *πάθη*. Die geistigen Vorstellungen heißen in der ersten Funktion *προλ.*, in der zweiten *φ. ἐ. τ. δ.*, jedoch so, daß, wenn von den *φ. ἐ. τ. δ* als Kriterium schlechthin die Rede ist, beide Funktionen darunter verstanden werden. So X 147. In der zweiten Funktion als Kriterium sind die geistigen Vorstellungen praktisch ohne Bedeutung. Als bloße Vorstellungen aber, ihrem psychologischen Bestande nach, sind *προλ.* und *φ. ἐ. τ. δ.* identisch. Dieselben Vorstellungen heißen ohne Beziehung auf Worte *φ. ἐ. τ. δ.* und, insofern sie den Worten zugrunde liegen, *προλ.* Die Doppelbezeichnung, die zunächst annehmen läßt, es handle sich um zwei verschiedene Arten von Vorstellungen, erklärt sich historisch[1]).

---

[1]) Die Identität der *πρόλ.* und der *φ. ἐ. τ. δ.* haben als Vermutung ausgesprochen Ritter (Gesch. d. Phil. III S. 483 Anm. 4; Ritter et Preller Hist. phil. ed. 4 § 378) und Steinhart (a. a. O. S. 465). Dann hat Brieger zu begründen gesucht, daß, wenn einmal die *προλ.*, ein andermal die

Über die Art und Weise, wie die *πρόλ.* als Kriterium angewandt wird, erfahren wir nicht viel. Ep. sagt an der eingangs zitierten Stelle nur: Meinungen usw. entscheidet man, indem man sie auf das, was den Worten zugrunde liegt, zurückführt (*ἀναγαγόντες*)[1], d. h. also: Von den Worten, in denen ein Satz vorliegt, geht man zurück auf die *προλ.*, die bei diesen Worten im Bewußtsein auftauchen. Ein Satz sagt von einem Dinge etwas aus: Nun sieht man zu, ob die Aussage zu der *πρόλ.*, die man von diesem Dinge hat, stimmt oder nicht, oder genauer gesagt: ob die *πρόλ.* des Prädikats mit der *πρόλ.* des Subjekts vereinbar ist oder ob sie sich widersprechen. Der Satz etwa: „Alle Körper sind schwer" ist wahr, weil die Schwere in jeder möglichen *πρόλ.* eines Körpers mit vorgestellt wird. Denn sie gehört zu den Dingen, *ὧν ἄνευ σῶμα οὐ δυνατὸν νοεῖσθαι* (X 70). Soll entschieden werden (X 152 f.), ob die vorliegende Meinung, ein bestimmtes Gesetz sei gerecht, wahr ist oder nicht, so braucht man nur das Gesetz an der *πρόλ.*, die dem Worte „gerecht" zugrunde liegt, zu messen: Wenn es *ἐναρμόττει εἰς τὴν πρόληψιν*[2]), ist die Meinung wahr, im anderen Falle falsch. Die landläufigen Meinungen über die Götter verwirft Ep. (X 124): *οὐ γὰρ προλήψεις εἰσίν, ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις.* Hier wird in derselben Weise entschieden: Die landläufigen Meinungen sind falsch, weil sie nicht *ἐναρμόττουσιν εἰς τὴν πρόλ.*, die der Philosoph von den Göttern hat, Nur wird dies hier um des wirkungsvollen Gegensatzes *προλήψεις — ὑπολήψεις* willen viel kürzer und schärfer ausgedrückt. Der Weg, zu einer Entscheidung zu kommen, ist demnach wenigstens in

---

φ. ἐ. τ. δ. als Kriterium genannt werden, beide Male dasselbe gemeint sei. (Ep. Lehre v. d. Seele S. 19 f.). In seiner Begründung dieses Satzes geht Richtiges und Unrichtiges seltsam durcheinander.

[1]) Das „*ἀνάγειν* oder *ἀναφέρειν* auf die Kriterien" ist ein stehender Ausdruck Epikurs für das, was man zu tun hat, um Meinungen zur Entscheidung zu bringen: X 33, 37, 38, 63, 68, 72, 146. Lucret. I 424, 699. Philodem. *π. οἰκονομ.* Jensen Col. XX f.

[2]) Vgl. Philodem. Rhet. Sudhaus II S. 255: *τὰ εἰς τὰς προλ. ἐναρμόττοντα.*

der Theorie ein sehr einfacher: Die προλ. liegen fertig im Menschen bereit und tauchen bei den Worten von selbst auf. An ihnen kann man sozusagen ablesen, ob ein Satz wahr ist oder nicht [1]).

Man sieht sofort, daß die individuellen Eigenschaften der jeweiligen πρόλ. und folglich ihre Anschaulichkeit für die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit nicht in Betracht kommen. Denn die Meinungen, die der πρόλ. zur Entscheidung vorgelegt werden, sind allgemeine Sätze, die von allen Exemplaren einer Gattung gelten. Die πρόλ. aber stellt selbst nur ein mögliches Einzelexemplar dar als einen Repräsentanten der ganzen Gattung. Wenn daher aus der Übereinstimmung mit der πρόλ. die Wahrheit einer Meinung folgen soll, so muß von den individuellen und zufälligen Eigenschaften des in der πρόλ. vorgestellten Exemplars abgesehen werden. Denn sonst würde die aus der Übereinstimmung mit der πρόλ. gefolgerte Wahrheit einer Meinung darum noch nicht für alle anderen Exemplare gelten. Es darf bei der Entscheidung von der πρόλ. nur das in Betracht kommen, was allen Exemplaren gemeinsam ist, nur die Eigenschaften, ὧν ἄνευ das betreffende Ding οὐ δυνατὸν νοεῖσθαι, d. h. das, was man sonst in einem abstrakten Begriff zusammenfaßt. Es muß also vorausgesetzt werden, was mit Recht vorausgesetzt werden kann, daß das Subjekt imstande ist zu unterscheiden zwischen den wesentlichen, allen Exemplaren gemeinsamen Eigenschaften und den zufälligen der jeweiligen πρόλ. Indem bei der Entscheidung von den letzteren abgesehen wird, wird verfahren, als wenn die πρόλ. ein abstrakter Begriff wäre.

Wenn Ep. die Existenz abstrakter Begriffe leugnet, so leugnet er, daß der Inbegriff der allen Exemplaren einer Gattung gemeinsamen Merkmale als distinkte, für sich bestehende Vorstellung existiere. Diese Leugnung bedeutet

---

[1]) Über die Art, wie die πρόλ. als Kriterium fungiert, haben sich nur Gassendi und Tohte geäußert. Tohtes Auffassung (a. a. O. S. 18) ist offenbar unzulänglich; richtiger dagegen die Gassendis (synt. p. I cap. II can. III).

aber nicht, daß man nicht an einer Vorstellung eines Einzelexemplars von den zufälligen Eigenschaften absehen, d. h. seine Aufmerksamkeit nur auf die allen Exemplaren gemeinsamen Eigenschaften richten könne, wodurch die zufälligen Eigenschaften in den Hintergrund des Bewußtseins treten, wie wir heute sagen würden. Daß Ep. diesen Unterschied gemacht hat, wird man aus einer Stelle des Herodotbr. folgern dürfen. X 68 f. heißt es von den *συμπτώματα* Form, Farbe, Größe, Schwere: Weil es unmöglich ist, etwa eine Farbe für sich losgelöst von allem anderen vorzustellen, kann sie auch in der Wirklichkeit nicht losgelöst von allem anderen als *καθ' ἑαυτὴ φύσις* existieren[1]). Die *συμπτώματα* existieren in Wirklichkeit nur an irgendeinem Körper, und man kann sie auch nur an irgendeinem Körper vorstellen. Das hindert aber nicht, daß sie *ἐπιβολὰς ἰδίας καὶ διαλήψεις* haben, d. h. man kann jedes einzelne *σύμπτωμα* gesondert betrachten und gewissermaßen loslösen aus seinem Zusammenhange dadurch, daß man es allein zum Gegenstande der Aufmerksamkeit macht und von allen übrigem absieht. Ebenso, mag Ep. gelehrt haben, wird bei der Entscheidung durch die *πρόλ.* von den individuellen Eigenschaften abgesehen und die Aufmerksamkeit ausschließlich auf die gemeinsamen Merkmale gerichtet. Indem nun allein von ihnen die Entscheidung abhängig gemacht wird, erklärt es sich, daß die *πρόλ.* als Einzelvorstellung die Wahrheit allgemeiner Sätze begründen kann[2]).

In Anwendung haben wir das Kriterium der *πρόλ.* erst

---

[1]) Die Beweiskraft dieses Schlusses beruht für Ep. wohl auf folgender Erwägung: Wenn es in Wirklichkeit ein *σύμπτωμα* als *καθ' ἑαυτὴ φύσις* gäbe, müßte auch irgendwann einmal ein *εἴδωλον* dieses für sich existierenden *σύμπτωμα* in die *διάνοια* des Menschen kommen, d. h. man müßte ein *σύμπτωμα* losgelöst von allem anderen vorstellen können.

[2]) Man vergleiche die ganz entsprechenden Ausführungen Berkeleys, der ebenfalls von einem Herausheben der gemeinsamen Merkmale durch die Aufmerksamkeit spricht und abstrakte Ideen in diesem Sinne anerkennt. Princ. of Knowl. Introd. XVI. Anders erklärt Hume diese Schwierigkeit. Treatise I. P. I s. VII.

in zwei Fällen gesehen: bei den „Göttern“ und bei der „Gerechtigkeit“. Dies sind auch die einzigen ganz offenkundigen Beispiele, die uns von einer Anwendung dieses Kriteriums in den Resten der Schriften Epikurs noch vorliegen. Es gibt aber noch andere, etwas versecktere Beispiele; versteckter dadurch, daß das Wort *πρόλ.* nicht ausdrücklich genannt wird. Ob ein Satz wahr oder falsch ist, wird dadurch entschieden, daß ich von den Worten auf die *προλ.* zurückgehe, d. h. ich mache den Versuch, ob ich mit meinen Begriffen, wie sie nun einmal sind, den Satz denken kann oder nicht. Lassen sich die betreffenden *προλ.* nicht vereinen, dann ist der Satz undenkbar, folglich falsch. In diesen Fällen nun, wo die Entscheidung negativ ausfällt, wird das Kriterium der *προλ.* unter einem besonderen Namen angewandt, eben unter dem der „Undenkbarkeit“: Ep. verwirft Meinungen als falsch, weil sie „undenkbar“ sind. Ich zähle die uns noch vorliegenden Beispiele dieser Anwendung kurz auf: X 40 *οὐδ' ἐπινοηθῆναι δύναται*; sachlich dasselbe Argument aus den Resten des Buchs *π. φύσεως* Us. S. 345, 21 *οὐδὲ διανοηθῆναι . . . δύναται*; X 47 *ἀδιανόητον*; X 56 *οὐδ' . . . ἔστιν ἐπινοῆσαι*; X 57 *οὔτε . . . ἔστι νοῆσαι*; X 60 *ἀδύνατον διανοηθῆναι*; X 66 *οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν*; X 67 *οὐκ ἔστι νοῆσαι*; X 68 *οὐ γὰρ δύνατον ἐπινοῆσαι*; X 71 *οὐδὲ . . . διανοητέον*; Philod. V H² I 158 Us. S. 341 *ἀδιανόητον*. Vergl. ferner: Philod. *π. σημ. κ. σημ.* Col. 12, 15 ff. Gomp. S. 16; 14, 17 ff. S. 18; 15, 36 S. 20; 21, 29 S. 27; 28, 22 S. 35; 33, 3 S. 49; 38, 7 S. 46. (An dieser letzten Stelle das nach Gomp. Vorwort S. XIX sonst in der griechischen Literatur nicht vorkommende, wohl in der epikureischen Schule neugebildete subst. *ἀδιανοησία*.)

Die Wahrheit eines durch die *πρόλ.* als wahr entschiedenen Satzes bedeutet nur, daß für mich, den Entscheidenden, Subjekts- und Prädikatsbegriff vereinbar sind, desgleichen die Falschheit, daß für mich, den Entscheidenden, der Satz undenkbar ist. Es ist daher eine solche Entscheidung immer eine völlig subjektive. Ein anderes Subjekt, das andere *προλ.* hat, wird ganz andere Entscheidungen

fällen. Aber natürlich kann Ep. die Subjektivität seines Kriteriums nicht zugeben, wenigstens nicht, wenn es sich um seine eigenen, auf *προλ.* gegründeten Meinungen handelt. Wie er sich hier hilft, werden wir noch sehen. Hier sei nur soviel bemerkt, daß das rein formale Kriterium der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Begriffe eines Satzes resp. das der Undenkbarkeit an sich noch nicht die Wahrheit oder Falschheit des Satzes beweist, sondern nur dann, wenn die Begriffe, die bei der Entscheidung in Betracht kommen, wirklich *προλ.* sind, d. h. rein passiv empfangene, folglich objektive und wahre Vorstellungen. Die Berufung auf die Undenkbarkeit etwa bedeutet gar nichts, wenn die Begriffe, deren Unverträglichkeit den Satz undenkbar macht, selbst falsch sind. Ein Beispiel eines solchen Falles findet sich X 97: In der *αἰτιολογίᾳ τῶν μετεώρων* sind gewisse Leute dem Albernen verfallen *τῷ καθ' ἕνα τρόπον μόνον οἴεσθαι γίνεσθαι, τοὺς δ' ἄλλους τοὺς κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον 'κβάλλειν εἴς τε τὸ ἀδιανόητον φερομένους καὶ τὰ φαινόμενα, ἃ δεῖ σημεῖα ἀποδέχεσθαι, μὴ δυναμένους συνθεωρεῖν.* Weil sie nicht nach dem *πλεοναχὸς τρόπος* Epikurs verfahren, sondern glauben, alles geschehe nur *καθ' ἕνα τρόπον*, geraten sie gleich in die „Undenkbarkeit“ und verstehen nicht, die Erscheinungen auf der Erde als *σημεῖα* zur Erklärung der *μετέωρα* zu verwerten. Ihr falscher Grundsatz des *μοναχὸς τρόπος* erzeugt falsche, viel zu enge Begriffe, so daß sie vieles für undenkbar erklären, was Ep. durchaus als möglich gelten läßt. Die Pointe liegt hier doch darin, daß diese Leute sich ebenfalls auf die Undenkbarkeit berufen und Ep. erklärt nun, warum sie in diesem Falle nichts beweist [1]).

---

[1]) Vgl. Philod, Rhet. Sudhaus II S. 40: *τὸ ἀδιανόητον τοῦ πλήθους.*

Die Wahrheit der Kriterien.

Sextus berichtet math. VIII 9 Us. S. 179: *ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον. ἔνθεν καὶ ὑπογράφων τἀληθὲς καὶ ψεῦδος ἔστι, φησίν, ἀληθὲς τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν. καὶ ψεῦδός ἐστι, φησί, τὸ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν.* Darnach setzte Ep. „wahr“ gleich „seiend“ und erläuterte diesen eigentümlichen Begriff der Wahrheit mit den angeführten Worten. Inwiefern aber diese Worte eine ungefähre Umschreibung (*ὑπογραφή*) der Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν* sein sollen, ist schlechterdings nicht einzusehen, vielmehr zeigt sich sehr bald, daß hier zwei verschiedene Begriffe der Wahrheit vorliegen. In der *ὑπογραφή* handelt es sich gar nicht um ein Seiend-sein, sondern um ein So-sein, wie etwas anderes ist. Es ist hier von zwei Dingen die Rede, von denen das eine wahr ist, wenn oder weil es mit dem anderen übereinstimmt. Dagegen ist in dem ersten Begriff nur von einem Dinge die Rede, das wahr ist, wenn oder weil es seiend ist. Wie ferner aus dem *λέγεται* hervorgeht, handelt es sich bei dem zweiten Begriffe um die Wahrheit von Aussagen oder Meinungen: „Wahrheit ist vorhanden (liegt vor), wenn die Sache so ist, wie ausgesagt wird, daß sie sei; Falschheit ist vorhanden, wenn die Sache nicht so ist, wie ausgesagt wird, daß sie sei.“ Es hat aber gar keinen Sinn, von einer wahren Meinung zu sagen, sie sei seiend, und zwar körperlich seiend, was *ὄν* für Ep. prägnant bedeutet. Auch wenn man *λέγεται* nicht so streng und wörtlich nimmt und folglich die Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung nicht ausschließlich auf

Meinungen bezieht, so bleibt doch immer unverständlich, warum ein Ding, das wahr ist, weil es mit einem anderen übereinstimmt, deshalb seiend genannt werden soll. Wenn daher Sextus a. a. O. diesen Wahrheitsbegriff auch auf die Wahrnehmungen bezieht und demgemäß den Satz Epikurs, daß alle Wahrnehmungen wahr seien, interpretiert im Sinne der Übereinstimmung der Wahrnehmungsinhalte mit den äußeren Objekten, so ist durch diese Interpretation die Bezeichnung aller Wahrnehmungsinhalte (*πάντα τὰ αἰσθητά*) als wahr und seiend noch gar nicht verständlich gemacht. Im Gegenteil ist klar, daß die so bezeichnete Wahrheit der Wahrnehmungen eine andere ist als die der Übereinstimmung mit den äußeren Objekten. Kurz: Es kann gar kein Zweifel sein, daß die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν* mit jener anderen Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung nichts zu tun hat und daß Sextus sie mit Unrecht als identisch nimmt[1]).

Der zweite Begriff der Wahrheit bezieht sich, wie aus dem Wortlaut selbst hervorgeht, auf Aussagen oder Meinungen. Auf was für Dinge aber bezieht sich die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν*? Sie kann sich nicht ebenfalls auf Meinungen beziehen. Außer den Meinungen kommt aber nur noch eine Gruppe von Dingen als Subjekt dieser Wahrheit in Frage: die Kriterien. Auf sie bezieht sich denn auch diese Wahrheit.

Für die Kriterien ist ein besonderer Wahrheitsbegriff zu fordern. Ihre Wahrheit kann nicht wie die der Meinungen abhängen von der Übereinstimmung mit irgend etwas anderem; denn dann wäre ja dieses andere das eigentliche Kriterium. Es gehört zum Wesen der Kriterien, daß ihre Wahrheit unabhängig ist von etwas außer ihnen, daß sie selbständig wahr sind. Außerdem könnte Ep., wenn die Wahrheit etwa

[1]) Diese Trennung der beiden Wahrheitsbegriffe hat schon Gassendi (Synt. p. I, c. I) stillschweigend — offenbar als selbstverständlich — vorgenommen, ohne damit allerdings Beachtung gefunden zu haben, außer bei Thomas (a. a. O. S. 11 f.), der ihm hierin folgt, ebenfalls ohne weitere Begründung.

der Wahrnehmungen auf der Übereinstimmung mit etwas anderem beruhte, nicht a priori und für immer die Wahrheit aller Wahrnehmungen behaupten. Denn eine solche Übereinstimmung kann niemals a priori gewußt, sondern immer nur nachträglich konstatiert werden. Darum muß die Wahrheit der Wahrnehmungen unabhängig sein von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ihrer jeweiligen Inhalte mit irgend etwas anderem; sie muß unangesehen der Inhalte schon durch irgend etwas garantiert sein, was zum Wesen einer Wahrnehmung gehört und ohne das eine Wahrnehmung keine Wahrnehmung mehr sein würde. Gesetzt endlich, die Wahrheit der Kriterien beruhe auf der Übereinstimmung mit irgend etwas anderem, was sollte denn das sein, mit dem die *πρόλ.* „Gerechtigkeit“ etwa übereinstimmen müßte, um wahr zu sein?

Daß nun in der Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν* ein solcher Begriff von Wahrheit, wie er für die Kriterien zu fordern ist, vorliegt, ist offenbar. Denn ein Ding, das nach diesem Begriffe wahr ist, ist wahr, weil es seiend ist. Wenn nun auch nicht gleich verständlich ist, was seiend bedeutet, so ist doch so viel klar, daß damit nicht irgend eine Beziehung des Dinges zu einem zweiten, sondern nur eine Beschaffenheit des Dinges selbst ausgedrückt sein kann, daß also die so begründete Wahrheit eine selbständige ist.

Daß aber die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀλ.* und *ὄν* auch wirklich die Wahrheit ist, durch welche die Kriterien wahr sind, lehrt einmal die oben angeführte Stelle des Sextus, wo diese Wahrheit auf die Wahrnehmungen bezogen ist, und ferner ein Satz des Zitats aus dem *Κανών* (X 32), wo die Wahrheit der Traumvorstellungen und der Vorstellungen von Wahnsinnigen damit begründet wird, daß diese Vorstellungen seiend seien. Beide Vorstellungen gehören zu den Kriterien — die Traumvorstellungen zu den *φ. ἐ. τ. δ.* und die Halluzinationen von Wahnsinnigen zu den *αἰσθήσεις* — wie denn überhaupt alle Vorstellungen als solche Kriterien sind, wenn sie auch keineswegs alle praktisch als Kriterien in Betracht kommen. Zu den letzteren gehören

auch die beiden hier genannten Vorstellungen, und eben deshalb ist der Schluß, daß nicht nur sie, sondern die Kriterien überhaupt wahr sind, weil sie seiend sind, ein sicherer. Denn es ist ausgeschlossen, daß Ep. die Wahrheit gerade dieser beiden Vorstellungen, die als Kriterien praktisch bedeutungslos sind, auf besondere Weise begründet haben sollte; vielmehr liegt die Sache offenbar so: Weil die Bedingungen, die die Wahrheit der eigentlichen, d. h. praktisch in Betracht kommenden Kriterien begründen, auch von solchen Vorstellungen wie die beiden genannten erfüllt werden, so war Ep. genötigt, auch sie, an deren Wahrheit ihm im übrigen nichts liegen konnte, wahr zu nennen. Besonders betont wird die Wahrheit dieser Vorstellungen nur deshalb, weil sie nach der gewöhnlichen Ansicht gerade nicht für wahr gelten[1]).

Es steht nunmehr fest, daß die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀλ.* und *ὄν* sich auf die Kriterien bezieht. Die Frage also nach dem Grunde der Wahrheit der Kriterien kann schon hier beantwortet werden: Die Kriterien sind wahr, weil sie seiend sind, wobei freilich die Hauptsache, was „seiend" bedeutet, noch ungewiß ist.

---

[1]) Gassendi bezieht die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀλ.* und *ὄν*, die er zum Unterschiede von der veritas enunciationis seu iudicii die veritas exstantiae nennt, auf die wirklichen Dinge der Außenwelt. Synt. a. a. O.: Veritas exstantiae ea est, qua unaquaeque res, in ipsa rerum natura exstans, est id ipsum, quod est, nihil vero aliud. Unde et nulla falsitas huic veritati opponitur . . . nihilque adeo differt aliquidne exstans existensve dicas an verum. In der Tat werden nicht nur die Kriterien wahr und seiend genannt, sondern auch die wirklichen Dinge der Außenwelt. Denn diese letzten sind X 51 unter den „Dingen, die wir wahr und seiend nennen", zu verstehen. Wir kommen auf diese Stelle noch zurück. — Überweg-Heinze (I⁹, S. 312) bemerken im Anschluß an die zitierte Stelle X 32: „daß die Wahrheit als die Übereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objekte, wie wenigstens in der Regel die Definition lautet und wie sie Ep. auch meist faßt . . . . und die psychische Wirklichkeit in Epikurs Begriff der *ἀλήθεια* miteinander verwechselt werden, liegt bei dieser Argumentation auf der Hand." Die Unzulänglichkeit dieser Erklärung des *ὄν* als „psychisch wirklich" ergibt sich aus der eben genannten Stelle, nach der auch die Objekte der Außenwelt wahr und seiend sind.

Um nun den Sinn dieser Wahrheit zu erkennen, ist es, wie sich nachher zeigen wird, zweckmäßig, ja notwendig, von dem Gegensatze der Wahrheit, der Falschheit auszugehen. Ein eigentümlicher Satz über die Möglichkeit der Falschheit, der aus dem Hauptargumente für die Wahrheit der Wahrnehmungen gewonnen und durch andere Äußerungen Epikurs bestätigt wird, macht, sobald er erkannt ist, unmittelbar den Sinn jener Wahrheit verständlich.

Der entscheidende Grund für die Wahrheit der Wahrnehmungen wird von Ep. bei Diog. X 31 und von S. E. math. VIII 9 (vgl. auch VII 210) kurz so formuliert: Die Wahrnehmung nimmt nichts weg und tut nichts hinzu, oder, wie Sextus es auch positiv ausdrückt: sie nimmt nur hin (*ἀντιληπτικὴ οὖσα*). Natürlich ist diese Behauptung nicht das Resultat eines Vergleichs zwischen der *φαντασία* und ihrem äußeren Objekte, sondern sie ist, wie auch aus der positiven Bezeichung des Sextus deutlich hervorgeht, nur der Ausdruck dafür, daß die Wahrnehmung ein Vorgang ist, bei dem das Subjekt passiv bleibt. Daraus allein folgt schon die Wahrheit der Wahrnehmungen. Was setzt demnach Ep. stillschweigend voraus? Er setzt voraus, daß die conditio sine qua non der Falschheit die Tätigkeit des Subjekts ist. Nur dann ist bei allen Vorgängen im Subjekt, an denen das Subjekt nicht tätig Teil hat, jede Falschheit von vorneherein ausgeschlossen. Laut Aussage des Bewußtseins ist aber das Subjekt an keiner Wahrnehmung aktiv beteilt, also sind alle Wahrnehmungen wahr. Wir gewinnen demnach aus diesem Argument für die Wahrheit als einen Gedanken Epikurs: Nur wo das Subjekt tätig ist, ist Falschheit möglich.

Daß dies in der Tat die Meinung Epikurs ist, geht ferner hervor aus X 50 *τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ ἀεί ἐστιν.* Die Falschheit entsteht also nur dadurch, daß das Subjekt nicht einfach ausspricht, was ihm gegeben ist, sondern von sich aus noch etwas „hinzumeint“, d. h. den gegebenen Inhalt durch Hinzufügung, Wegnahme oder Umstellung (letzteres nur bei S. E. VIII, 9) verändert.

Besonders deutlich wird diese Art, die Falschheit dem Subjekte zur Last zu legen, in dem Satze, in dem Ep. erklärt, wie die falschen Meinungen der Menge von den Göttern entstehen. X 123: *θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν. ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἐστιν ἡ γνῶσις. οἵους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν. οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νοοῦσιν.* Die Götter werden wahrgenommen, zwar nicht mit den Sinnen, aber mit der *διάνοια*. Darum braucht ihre Existenz nicht bewiesen zu werden: sie ist *γνῶσις ἐναργής*. Aber über die Eigenschaften und die Art der Götter haben die meisten Menschen ganz falsche Vorstellungen. Wie ist das zu erklären? „Die Menschen bewahren sie nicht so, wie sie sie (als *φ. ἐ. τ. δ.*) vorstellen", d. h. die Götter existieren so, wie Ep. sie vorstellt, in Wirklichkeit in den Intermundien. Von ihnen gehen *εἴδωλα* aus, die in aller Menschen *διανοια* kommen; alle Menschen empfangen also ursprünglich die gleichen wahren Vorstellungen von den Göttern, aber sie lassen ihre Vorstellungen nicht so, wie sie sind, sondern verändern sie, fälschen sie; daher ihre falschen Meinungen. Ep. dagegen läßt die Vorstellungen so, wie er sie empfängt und ist bei dem ganzen Vorgange nur Zuschauer. Darum ist seine Vorstellung von den Göttern wahr, denn Falschheit ist unmöglich, wo das Subjekt passiv bleibt.

Ep. hat auch zu erklären gesucht, wie die Falschheit psychologisch möglich sei. X 51: *τό τε διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μὲν <τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ>, διάληψιν δὲ ἔχουσαν.* Die eine Bewegung, der hier „eine gewisse andere Bewegung" gegenübergestellt wird, ist die Bewegung des Wahrnehmungsvorgangs, von dem hier nur der letzte Akt, die Auffassung der *φαντασία* durch das Subjekt, die *φ. ἐ.* genannt wird. Die Falschheit ist nur dadurch zu erklären, daß außer dieser von außen erregten Bewegung noch „eine gewisse andere Bewegung in uns selbst" stattfindet, „die zwar an die Bewegung des Wahrnehmens angeknüpft, aber doch davon trennbar ist". Was steckt hinter diesem undeutlichen Ausdruck? Tohte (a. a. O., S. 13) erklärt: „Verknüpft

freilich ist sie (die in uns selbständig vorgehende Bewegung) ... mit der von außen erregten Bewegung ... Aber wird auch durch diese *κίνησις αἰσθητική* der erste Anstoß zu der in Frage stehenden *κίνησις ἐν ἡ. αὐ.* .... gegeben, so nimmt letztere doch ihren eigenen selbständigen Fortgang, bildet mit jener von den Objekten erregten nicht sozusagen eine ununterbrochene Kette." Zeller[3] III 1, S. 391: Ein Irrtum entsteht, wenn zu der von außen erzeugten Bewegung „eine aus uns selbst kommende Bewegung hinzutritt, die mit ihr zwar verknüpft, aber doch so verschieden von ihr ist, daß sie nicht bloß mit ihr übereinstimmen, sondern auch nicht mit ihr übereinstimmen und ihr somit fälschlich gleichgesetzt werden kann". Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Bewegungen ist in diesen Erklärungen noch nicht deutlich genug zum Ausdruck gebracht. Die zweite Bewegung in uns selbst ist nicht eine Wirkung der Bewegung des Wahrnehmungsvorgangs und folglich nicht auch von außen her gewirkt, sondern sie ist die Wirkung einer ganz anderen Ursache, nämlich einer inneren. Sie ist, vom Standpunkt des Bewußtseins aus gesprochen, Tätigkeit des Subjekts. Trennbar also sind die beiden Bewegungen, weil sie Wirkungen verschiedener Ursachen sind, zusammenhängen sie, insofern die Tätigkeit des Subjekts an die Bewegung des Wahrnehmens und die dadurch objektiv gegebenen Vorstellungsinhalte ansetzt. Es ist klar, daß Ep. die natürlich von der Willkür abhängende Tätigkeit des Subjekts psychologisch nicht als einen Vorgang erklären konnte, dessen Ursache im objektiven liegt. Denn ein solcher Vorgang, der schließlich auf die Außenwelt zurückgeht und unvermeidlich notwendig ist, kann vom Bewußtsein nicht aufgefaßt werden als ein (willkürliches) Tun des Subjekts. Andererseits ist es mit dem Atomismus unvereinbar, das Subjekt, insofern es tätig und wirkende Ursache ist, als eine außerhalb des Kausalzusammenhangs der Natur liegende Ursache anzusehen. Es ist hier die gleiche Schwierigkeit vorhanden wie bei der Freiheit des Willens, die Ep. durch die berüchtigte Abweichung der Atome zu retten glaubte.

Aus dieser Schwierigkeit erklärt sich die Dunkelheit des Ausdrucks.

Die psychologische Erklärung der Möglichkeit der Falschheit führt demnach ebenfalls auf den Satz, der nunmehr als sicher gelten kann: Nur wo das Subjekt tätig (Ursache) ist, ist Falschheit möglich. Aus diesem Satze folgt, daß alles das notwendig wahr ist, was vor sich geht oder entstanden ist ohne Mitwirkung des Subjekts, was subjektfrei, mithin objektiv ist. Objektiv sein und wahr sein ist identisch. Dies ist der Sinn der Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν*. Für „objektiv" hat Ep. kein besonderes Wort, darum sagt er „seiend". „Seiend sein" bedeutet für ihn zunächst und ohne weiteres „körperlich sein". Denn es gibt kein anderes Sein als das körperliche. Zugleich aber schließt es mit ein das, was wir „objektiv" nennen. „Körperlich sein" und „objektiv sein" ist für Ep. eines und dasselbe: Es gibt nichts Körperliches, was nicht objektiv ist, und nichts Objektives, was nicht körperlich ist, ausgenommen den leeren Raum.[1]) Was wir so als Identität zweier Begriffe auffassen, ist für Ep. noch ungebrochene Einheit, und wir müssen *ὄν*, um seine volle Bedeutung zum Ausdruck zu bringen, übersetzen als: körperlich-objektiv seiend. In der Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν* ist es indessen nicht die Körperlichkeit als solche, welche die Wahrheit begründet, sondern die mit ihr gegebene Unabhängigkeit von Subjekt, die Objektivität.

Wenn nun wirklich, wie schon oben behauptet werden konnte, die Kriterien die Subjekte dieser Wahrheit sind, dann müssen sie körperlich-objektive Vorstellungen sein. Für die sinnliche Wahrnehmung trifft dies ohne weiteres zu, für die Vorstellungen des Geistes, die *φ. ἐ. τ. δ.* einschließlich

---

[1]) Das Leere ist das einzige Seiende, das unkörperlich ist. Diese Ausnahme hindert nicht, daß sonst „seiend" für Ep. durchweg „körperlich seiend" bedeutet. Von der von den Eleaten herstammenden Gleichsetzung des Vollen mit dem „Seienden" und des Leeren mit dem „Nichseienden", wobei letzteres nach Demokrit als „Nichtseiendes" trotzdem „sein" sollte, hat Ep. stillschweigend Abstand genommen (Baeumker, Probl. d. Mater., S. 305).

der *προλ.*, ist es in den beiden vorhergehenden Abschnitten nachgewiesen worden. Es bestätigt sich also, daß die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von *ἀλ.* und *ὄν* auf die Kriterien zu beziehen ist, daß folglich die Kriterien wahr sind, weil sie „seiend“ sind.

Da wir aber nunmehr wissen, was „seiend“ bedeutet, so ist damit die Frage nach dem Grunde der Wahrheit der Kriterien beantwortet: Die Kriterien sind wahr, weil sie körperlich-objektive Vorstellungen sind.

Sehen wir einen Augenblick zurück, wie wir zu dieser Antwort gekommen sind! Die Frage war: Warum sind die Kriterien wahr? Der einfachste Weg zur Beantwortung scheint der zu sein, daß man die einzelnen Stellen, an denen Ep. für uns noch von der Wahrheit spricht, der Reihe nach durchgeht und so aus ihnen das Prinzip, aus dem er die Wahrheit der Kriterien herleitet, zu gewinnen sucht. Wir sind diesen methodisch nächstliegenden Weg deshalb nicht gegangen, weil in diesem Falle der sachliche Inhalt des gesuchten Prinzips auf einen anderen Weg als den richtigeren hinweist und ihn zu gehen fordert. Denn nur, wenn man weiß, daß für Ep. die Möglichkeit der Falschheit erst mit dem Einsetzen der subjektiven Tätigkeit beginnt, nur dann ist es verständlich, wie die Objektivität einer Vorstellung ihre Wahrheit begründen kann. Es war daher geboten, den Weg über die Falschheit zu nehmen. Da sich nun noch unabhängig von jenen Stellen bei Ep. selbst in der Überlieferung ein eigentümlicher Wahrheitsbegriff vorfand, der, wie sich bald zeigte, nur auf die Kriterien bezogen werden kann, so war es möglich, die Frage nach dem Grunde der Wahrheit der Kriterien ohne Berücksichtigung jener Stellen — mit einer Ausnahme — zu beantworten. Vorläufig zu beantworten. Denn die Antwort kann erst dann als sicher gelten, wenn gezeigt ist, daß jene Stellen mit der hier gegebenen Interpretation der Wahrheit der Kriterien in Einklang stehen. Indem wir dies zeigen, machen wir also die Probe auf unsere Rechnung.

Es sind für Ep. zwei Wege möglich, die Wahrheit einer

Vorstellung zu erweisen. Entweder: Die Objektivität einer Vorstellung ist unmittelbar als Tatsache des Bewußtseins gegeben; das ist der Fall, wenn beim Zustandekommen einer Vorstellung das Subjekt sich nach Aussage des Bewußtseins völlig passiv verhalten hat. Oder die Körperlichkeit einer Vorstellung, mit der die Objektivität und folglich die Wahrheit gegeben ist, kann irgendwoher gefolgert werden. Die Körperlichkeit folgt nun vorzüglich aus der Bewußtseinstatsache, daß eine Vorstellung anschaulich ist. Denn es versteht sich für Ep. von selbst, daß eine anschauliche Vorstellung von einem körperlichen *εἴδωλον* ausgehen muß und daß umgekehrt ein körperliches *εἴδωλον*, wenn es zum Bewußtsein gelangt, nur eine anschauliche Vorstellung ergeben kann. Damit ist zugleich gesagt, wie auch schon oben hervorgehoben wurde, daß Anschaulichkeit und Objektivität ebenso notwendig verbunden sind, wie körperlich und objektiv identisch ist. Jede anschauliche Vorstellung muß objektiv, jede objektive muß anschaulich sein. Die Körperlichkeit ist eine Bestimmung, die vom Standpunkte der von außen hereinkommenden Psychologie aus gegeben wird. Körperlich kann eine Vorstellung nur heißen, insofern sie außerhalb des Bewußtseins liegt, insofern sie ein Element nur der physischen, nicht der psychischen Welt ist. Die Objektivität und Anschaulichkeit nun sind sozusagen die beiden Formen, unter denen die Körperlichkeit im Bewußtsein auftritt oder die beiden Erscheinungsweisen der Körperlichkeit. Es besteht also für das Denken Epikurs ein Begriffsknoten, den wir uns kurz so deutlich machen können:

$$\text{Körperlich} \begin{cases} \text{objektiv} \\ \text{anschaulich} \end{cases} = \text{wahr.}$$

Soviel war nötig vorauszuschicken, damit der einheitliche Zusammenhang der verschiedenen Arten, auf denen Ep. an den nunmehr zu nennenden Stellen die Wahrheit begründet, deutlich wird.

Zunächst eine kaum beachtete Stelle des Herodotbriefs, an der ganz allgemein und ohne Anwendung des Terminus *ὄν* angegeben wird, was wahr ist: X 62 *τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον*

περὶ τοῦ ἀοράτου . . . οὐκ ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων. ἐπεὶ τό γε θεωρούμενον πᾶν ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ ἀληθές ἐστιν. Danach ist wahr alles, was (vom Geiste) geschaut wird oder von ihm durch bloße *ἐπιβολή*, folglich passiv empfangen wird. Also die beiden Kennzeichen einer wahren Vorstellung sind Anschaulichkeit und Objektivität resp. Passivität des Subjekts.

An zwei Stellen wird von Ep. die Gleichsetzung von *ἀλ.* und *ὄν* erwähnt. X 51 heißt es: *ἥ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἱονεὶ*[1]) *ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνους γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων οὐκ ἄν ποτε ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα προσβαλλόμενα.* Es folgt, was schon zitiert wurde: *τό τε διημαρτημένον* setzt voraus eine selbständige Bewegung in uns selbst d. h. eine Tätigkeit des Subjekts. Hier ist die Rede von Vorstellungen, die „wie in einem Bilde empfangen" werden, also von den anschaulichen Vorstellungen. Als solche werden genannt die Traumvorstellungen, sonstige Vorstellungen des Geistes und der Sinne, also kurz: alle anschaulichen Vorstellungen, von denen aber die Traumvorstellungen besonders hervorgehoben sind. Diese anschaulichen Vorstellungen haben „Ähnlichkeit mit dem, was wir seiend und wahr nennen". Seiend und wahr heißen, soviel wir bis jetzt gesehen haben, die Kriterien (Vorstellungsinhalte). Hier dagegen sind nicht die Kriterien, sondern die wirklichen Objekte der Außenwelt gemeint, die ja jeder Möglichkeit subjektiver Einwirkung gänzlich entzogen zu sein scheinen und im höchsten Maße körperlich-objektiv, also seiend und wahr zu nennen sind. Darum werden sie hier gewissermaßen als Musterbeispiele genannt, an denen der Sinn des Seiend-und-Wahr-Seins besonders deutlich

---

[1]) *οἱονεὶ* gibt die Überlieferung ganz richtig. Usener ändert mit Unrecht in *οἷον ἤ*, wodurch „die in einem Bilde empfangenen Vorstellungen" den anderen nebengeordnet würden; sie bilden aber den übergeordneten Begriff vgl. Tohte a. a. O. S. 21 Anm. 2; Brieger Ep. Lehre v. d. S. S. 6.

wird. Die Ähnlichkeit nun, die zwischen den anschaulichen Vorstellungen und den seienden und wahren Dingen vorhanden sein soll, besteht nicht in einer inhaltlichen Übereinstimmung, wie man[1]) wohl gemeint hat, sondern in dem Charakter dieser Vorstellungen resp. Dinge. Die anschaulichen Vorstellungen gleichen in ihrem Charakter den seienden und wahren Dingen nämlich eben dadurch, daß sie anschaulich sind. Der Charakter der seienden und wahren Dinge ist zu umschreiben mit den Worten: körperlich, objektiv, anschaulich und wird am besten repräsentiert durch die sog. Dinge der Außenwelt, die ja selbst nur als Inhalte vorzüglich der Gesichtswahrnehmung bekannt sind.[2])

[1]) Natorp (Forsch. S. 227), der allerdings nicht sicher ist, diese Stelle richtig zu verstehen, erklärt: „Die Übereinstimmung der Vorstellungen mit dem, was wir die wahren Objekte nennen (nämlich das Vorstellungsbild ist nach Ep. etwas Objektives; es handelt sich jedoch jetzt um das äußere Objekt) würde nicht stattfinden, wenn es nicht solche (wirkliche Dinge) in der Tat gäbe, welche unsere Vorstellung unmittelbar, wie sie sind, auffaßt." Danach würde der Satz den ungereimten Sinn haben: Die Übereinstimmung der Vorstellungen mit den äußeren Objekten setzt voraus, daß es solche äußeren Objekte gibt. Ferner: Woher soll die Übereinstimmung bekannt sein? — Ähnlich Giussani a. a. O. S. 143. — Viel richtiger übersetzt Zeller[3] III 1 S. 422 Anm. 2: „Dafür, daß auch diese Vorstellungen (sc. der Träumenden und Verrückten und überhaupt alle leeren Einbildungen) aus Bildern entstehen, die uns wirklich berühren, macht Ep. geltend: ἥ τε γὰρ . . . d. h. die Traumerscheinungen und sonstigen Phantasiegebilde könnten nicht diesen Schein der Realität haben, wenn es nicht etwas ihnen entsprechendes gäbe, auf das unser Denken sich richtet." Zeller bezieht aber mit Unrecht diesen Satz nur auf die Phantasiegebilde; es werden hier ja z. B. auch die sinnl. Wahrnehmungen genannt als „Vorstellungen der übrigen Kriterien".

[2]) Aus diesem Grunde ist für die sinnl. Wahrnehmung, die hier behauptete Ähnlichkeit letzten Endes eine Identität z. B. die Ähnlichkeit der Inhalte der Gesichtswahrnehmung mit den seienden und wahren Dingen. Da die seienden und wahren Dinge selbst nur hypostasierte Inhalte vorzüglich der Gesichtswahrnehmung sind, so besagt das also: Die Ähnlichkeit der Inhalte der Gesichtswahrnehmungen mit sich selbst. Eben darum ist es im Grunde auch dasselbe, wenn Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung ὄντα καὶ ἀληθῆ heißen oder wenn die „realen Objekte der Außenwelt" so heißen.

Die anschaulichen Vorstellungsinhalte nun, die ja gewissermaßen „sichtbar“ sind, machen ebenfalls den Eindruck körperlich objektiv zu sein. Insbesondere bei Traumvorstellungen ist die Ähnlichkeit so groß, daß vielfach die „objektive Realität“ vorgetäuscht wird. Diese Ähnlichkeit also, sagt Ep., wäre nicht vorhanden, wenn nicht auch solche Dinge (wie vorgestellt werden) in gewissem Grade (*τινὰ*) körperlich existierten und in unsere Wahrnehmung (der Sinne oder des Geistes) kämen[1]) d. h. kurz: wenn nicht der Vorstellungsinhalt als *εἴδωλον* körperliche Existenz hätte („seiend“ wäre).

Aus diesem nunmehr erklärten Satze ist mehreres zu entnehmen. Wenn nur gesagt ist: Die Ähnlichkeit der anschaulichen Vorstellungen mit dem Seienden und Wahren setzt voraus . . . so ist damit doch direkt gemeint: Die Wahrheit einer Vorstellung setzt voraus, daß sie körperlich seiend ist. Das geht deutlich daraus hervor, daß fortgefahren wird: Der Irrtum setzt voraus . . . Ferner: Die Ähnlichkeit der anschaulichen Vorstellungen mit dem Seienden und Wahren setzt voraus . . . Nun besteht aber die Ähnlichkeit nur in der Anschaulichkeit, also: Die Anschaulichkeit einer Vorstellung setzt voraus, daß sie körperlich seiend ist. Wenn aber unter der „Ähnlichkeit der anschaulichen Vorstellungen mit dem Seienden und Wahren“ direkt verstanden wird „die Wahrheit der anschaulichen Vorstellungen“ und die Ähnlichkeit nur in der Anschaulichkeit besteht, so liegt darin, daß für Ep. die Wahrheit aus der Anschaulichkeit folgt. Oder, um diese drei aus dem Satze herauszulösenden Stücke etwas anders zu formulieren: Nur ein körperlicher

---

[1]) *τινὰ* in gewissem Grade d. h. der vorgestellte Inhalt besitzt nicht die volle Wirklichkeit (als *στερέμνιον*), sondern er ist nur halbwirklich, nämlich *εἴδωλον*. — *προσβαλλόμενα* ist von Usen. wohl richtig geändert aus *πρὸς ὃ (ἃ) βάλλομεν*, was die Überlieferung sinnlos gibt. *προσβάλλεσθαι* = *προσπίπτειν*, welches der übliche Ausdruck ist für das In-die-Wahrnehmung-Fallen der *εἴδωλα*. Vgl. Us. S. 353 Frg. 318; S. E. math. VII 206, 208 VIII 185, 197; Aetius IV 8, 10 Us. S. 219; Meletius Us. S. 220; Lucretius (adicere) I 689 IV 671 V 567. Statt *προσπίπτειν* bei S. E. auch *ὑποπίπτειν* vgl. Stellen im Index bei Bekker.

Vorstellungsinhalt kann anschaulich sein. Nur ein körperlicher Vorstellungsinhalt kann wahr sein. Und, da zur Wahrheit nichts mehr als die Körperlichkeit, das *ὄν*-sein, erfordert ist, so ist damit auch gesagt: Eine anschauliche Vorstellung ist notwendig wahr. Indem man alles zusammenfaßt, läßt sich der Sinn des Satzes kurz so wiedergeben: Die Anschaulichkeit und die daraus folgende Wahrheit eines Vorstellungsinhalts setzt voraus, daß er körperlich seiend ist. Wie mir scheint, macht diese Stelle sehr deutlich, daß der oben angegebene Begriffsknoten tatsächlich im Denken Epikurs existiert.

Die zweite Stelle, an der sich die Gleichsetzung von *ἀληθές* und *ὄν* bei Ep. findet, ist in dem Zitat aus dem *κανών* X 32 *τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ <τὰ> κατ᾽ ὄναρ ἀληθῆ. κινεῖ γάρ. τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ.* Die hier gemeinte Bewegung scheint die zu sein, durch welche die von außen eindringenden *εἴδωλα* die Sinne resp. die *διάνοια* reizen, so daß diese die *ἐπιβολή* auf sie ausführt, sie bemerkt und so Vorstellungen erhält. Aber welche Bewegung auch gemeint sein mag, eine Bewegung kann nur von einem körperlich seienden Dinge ausgehen, denn „das Nichtseiende bewegt nicht". Sind aber die Vorstellungen körperlich, dann sind sie notwendig auch wahr.

Für die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen insbesondere werden in demselben Zitat aus dem *Κανών* drei Gründe angeführt, von denen der zweite allerdings mit dem hier in Frage stehenden Wahrheitsbegriffe nichts zu tun hat: die Wahrnehmungen müssen als wahr gesetzt werden, denn es gibt nichts, was sie widerlegen kann. Das ist ein indirekter und offenbar ein Grund neben anderen. Der erste und offenbar entscheidende Grund ist der schon oben kurz angegebene X 31: *πᾶσα γὰρ αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική. οὔτε γὰρ ὑφ᾽ αὑτῆς κινεῖται οὔτε ὑφ᾽ ἑτέρου κινηθεῖσα δύναταί τι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν.* Jeder Wahrnehmungsinhalt bleibt unberührt von dem Einfluß des Denkens — das *λογίζεσθαι* ist eben die subjektive Tätigkeit, durch welche der Irrtum entsteht — und dem der Er-

innerungen (an frühere Wahrnehmungen). Ein solcher Einfluß müßte sich darin äußern, daß in dem Akte der Wahrnehmung zu dem Wahrnehmungsinhalte etwas hinzugetan oder weggenommen würde[1]). Das ist aber nicht der Fall, denn[2]) die Wahrnehmung nimmt nur hin, d. h. sie ist ein völlig passiver Vorgang. Aus dieser Bewußtseinstatsache folgert Ep., daß der Wahrnehmungsinhalt frei ist von subjektivem Einfluß, daß er objektiv ist und daraus folgert er die Wahrheit. Es ist klar, daß auch hier der Wahrheitsbegriff *ἀληθές = ὄν* vorliegt. Dasselbe ergibt sich aus dem dritten Grunde: *καὶ τὸ τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. ὑφέστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν.* Auch die Tatsache, daß die Wahrnehmungsinhalte existieren, beweist ihre Wahrheit. Denn es hat ja das Sehen und Hören ebenso wie das Schmerzempfinden körperliche Existenz, d. h. sie sind körperliche Vorgänge. Ep. setzt hier seine *εἴδωλα*-Theorie voraus: die Wahrnehmung ist nur dadurch zu erklären, daß der Wahrnehmungsinhalt als körperliches *εἴδωλον* von den wahrgenommenen Dingen aus in die Sinne kommt. Ist aber der Wahrnehmungsinhalt körperlich, dann ist er wahr. *ὑφεστάναι* ist ja nur ein anderer Ausdruck für *εἶναι* „seiend sein“[3]).

---

[1]) Vgl. Aristocles Euseb. praep. ev. XIV 20, 9 Us. S. 349 *ὁπόταν μέντοι φῶσιν* (die Epikureer) *ὡς ἡ μὲν αἴσθησις οὖσα ἄλογος οὐδὲν προστίθησιν οὐδ' ἀφαιρεῖ, φαίνονται τἀμποδὼν οὐχ ὁρῶντες . . .*

[2]) S. E. math. VIII 9 *τήν τε αἴσθησιν ἀντιληπτικὴν οὖσαν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῇ καὶ μήτε ἀφαιροῦσάν τι μήτε προστιθεῖσαν μήτε μετατιθεῖσαν τῷ ἄλογον εἶναι.* Vgl. VII 210.

[3]) Eine andere sehr scharfsinnige, aber doch nicht haltbare Interpretation gibt Tohte (a. a. O. S. 9) diesem Argumente: „Die auf unsere Sinne eindringenden *εἴδωλα* . . . sind so fein, daß sie einzeln nicht wahrgenommen werden können; nur wenn viele in unmittelbarer Aufeinanderfolge die Organe treffen, ist Wahrnehmung möglich. Diese vielen einander folgenden Bilder müssen notwendig einander gleich sein, denn sonst würden sie nicht das ganz bestimmte Abbild in uns hervorrufen können. Die Gleichheit und der beständige Fluß dieser Bilder setzt aber voraus, daß sie von einem ihnen genau entsprechenden Gegenstande herrühren. Denn wäre letzteres nicht der Fall, so könnten sie unmöglich so konstant bleiben oder eines wie das andere sein . . .

Nach Sextus VII 203 ff. begründete Ep. die Wahrheit der φαντασίαι auch auf folgende Weise: Wie das Lusterregende (τὸ ἧδον) notwendig lustvoll (ἡδύ) und das Unlusterregende (τὸ ἀλγῦνον) notwendig unlustvoll (ἀλγεινόν) sein muß, so muß auch das eine φαντασία Erregende (τὸ φανταστόν) notwendig so sein, wie es in der φαντασία erscheint. Denn gesetzt, es wäre nicht so, wie es in der φαντασία erscheint, so wäre völlig unerklärlich, warum die Wirkung (φαντασία) anders ausfällt, als die Ursache (φανταστόν) ist. Denn die einzige Möglichkeit, dieses zu erklären, nämlich durch eine Einwirkung subjektiver Tätigkeit, ist dadurch ausgeschlossen, daß die φαντασίαι ebenso wie Lust und Unlust rein passive Vorgänge sind (πάθη περὶ ἡμᾶς). Also muß das φανταστόν in der φαντασία so erscheinen, wie es ist[1]). (Vgl. VIII 9: Die Wahrnehmung fasse das Seiende so auf, wie es seiner Natur nach sei.) Wenn hier die Wahrheit als Übereinstimmung der φαντασία mit dem φανταστόν gefaßt wird, so ist das nur scheinbar ein anderer Wahrheitsbegriff als der durch ἀληθές = ὄν bezeichnete. Zunächst ist klar, daß auch in dieser Argumentation das entscheidende Moment die Passivität des Subjekts ist. Nur wird hier nicht daraus gefolgert: Also sind die Vorstellungsinhalte objektiv, sondern: Also stimmt die φαντασία mit dem φανταστόν überein. Aber beides ist

---

In jedem Augenblick wiederholt sich unsere Wahrnehmung und die einzelnen φαντασίαι, also auch die einzelnen sie erzeugenden εἴδωλα bleiben sich stets gleich. Dieses ὑφεστάναι, dieses dauernde Vorhandensein und Sichgleichbleiben des Inhalts der Wahrnehmungen läßt sich nur erklären, wenn wir mit ihnen ein richtiges Bild des Objektes erhalten." Danach müßte auch das im Wasser gebrochen erscheinende Ruder wirklich gebrochen sein, da es ja bei beliebig langer Wahrnehmung nicht aufhört gebrochen zu erscheinen. Außerdem kann ὑφεστάναι unmöglich die hier angenommene Bedeutung haben. Warum läßt Tohte ferner den Nachsatz: ὑφέστηκε δὲ . . . ganz weg? Doch wohl, weil er zu seiner Erklärung nicht recht passen will und bei der hier angenommenen Bedeutung von ὑφεστάναι überhaupt keinen Sinn gibt.

[1]) Diese Begründung der Wahrheit der φαντασίαι erinnert an die Argumentation, durch die Descartes die „formale Realität" Gottes aus seiner „objektiven Realität" beweist.

im Grunde dasselbe. φανταστόν ist ein wohl mit Absicht gewählter — falls er auf Ep. zurückgeht — unverbindlicher Ausdruck, insofern nämlich nach Belieben darunter verstanden werden kann das στερέμνιον oder das εἴδωλον. Das Argument hat aber nur so lange Gültigkeit, als mit dem φανταστόν nur das εἴδωλον gemeint ist. Die aus der Passivität gefolgerte Übereinstimmung der φαντασία mit dem φανταστόν besagt also nur die Übereinstimmung des Vorstellungsinhalts mit seinem εἴδωλον. Nun ist aber das εἴδωλον nichts weiter als der noch einmal gesetzte, und zwar als Körper gesetzte Vorstellungsinhalt. „Der Vorstellungsinhalt stimmt mit seinem εἴδωλον überein“, ist daher nur ein anderer Ausdruck für: „Der Vorstellungsinhalt ist körperlich seiend“. Im ersteren Falle wird scharf geschieden zwischen dem Vorstellungsinhalt als psychischem und physischem Elemente, gleich als ob es zwei verschiedene Dinge wären. Im letzteren Falle dagegen wird der Vorstellungsinhalt als eine psycho-physische Einheit angesehen. Was Ep. veranlaßt hat, die Wahrheit der φαντασίαι in der bei S. E. überlieferten Weise zu interpretieren, ist leicht zu sehen. Er tat damit den ersten noch zulässigen Schritt, jene andere Wahrheit der φαντασίαι zu erreichen, welche bedeutet die Üereinstimmung der φ. mit ihrem äußeren Objekte, dem στερέμνιον. Diese Wahrheit ist erforderlich für die objektive Gültigkeit der Entscheidungen durch die sinnliche Wahrnehmung, und sie war leichter zu erschleichen, wenn er die wirklich bewiesene Wahrheit der Wahrnehmungen als Übereinstimmung mit ihrem εἴδωλον formulierte, als wenn er nur von der Objektivität und Körperlichkeit der Wahrnehmungen redete. Indem er nun noch den zweideutigen Terminus φανταστόν gebraucht, ist sie schon erschlichen.

Es kann nunmehr, nachdem es durch alle diese Stellen bestätigt worden ist, kein Zweifel mehr sein, daß der Sinn der Gleichsetzung von ἀληθές und ὄν richtig gedeutet worden ist und daß weiter dieser Wahrheitsbegriff auf die Kriterien zu beziehen ist, daß also die Kriterien wahr sind, weil sie körperlich-objektive Vorstellungsinhalte sind.

Was bedeutet nun diese Wahrheit der Kriterien? Wenn Ep. lehrt: Die Falschheit entstehe erst durch subjektive Tätigkeit und folglich seien alle objektiven Dinge wahr, so ist bei der subjektiven Tätigkeit an eine willkürliche Tätigkeit des Subjekts zu denken und Epikurs Meinung ist die, daß alles, was der Willkür des Subjekts entzogen ist, was notwendig so ist, wie es ist, unmöglich falsch sein kann. Sonst müßte ja die Natur selbst falsche Dinge hervorbringen können. Es ist aber sinnlos, irgendein Naturding, das man nur so, wie es ist, hinnehmen kann, falsch zu nennen. Soweit die Notwendigkeit reicht, kann es keine Falschheit geben. Erst bei solchen Dingen, deren So- oder Anders-Sein im Belieben des Subjekts steht, ist Falschheit möglich. Mit dem Gegensatz subjektiv-objektiv verbindet sich der andere: willkürlich-notwendig, und in der Notwendigkeit der seienden Dinge — ihr Körperlich-Sein garantiert ihr objektive Herkunft und damit ihre Unabhängigkeit von der Willkür des Subjekts, ihre Notwendigkeit — liegt, wie mir scheint, der letzte Grund dafür, daß Ep. sie wahr nennt. Solche „seienden" Dinge sind nun die wirklichen in ipsa rerum natura existierenden Dinge und die sämtlichen Vorstellungsinhalte des Subjekts, die sog. Kriterien. Daß Vorstellungsinhalte hinsichtlich ihrer Wahrheit mit den äußeren Objekten auf der gleichen Stufe stehen, zeigt deutlich die Eigentümlichkeit dieses Wahrheitsbegriffs. Die Wahrheit der Kriterien bedeutet also, daß sie unabhängig von der Willkür des Subjekts notwendig so sind, wie sie sind, oder anders ausgedrückt: daß sie dem Subjekte als Tatsachen gegeben werden[1]).

[1]) Daß die Wahrheit der Wahrnehmungen nur diesen Sinn hat, hat Fr. Alb. Lange richtig erkannt (Gesch. d. Mat. I, 1, 4). Besonders deutlich zeigt das Anm. 59: „Die Frage (Zellers[3] III 1, S. 394): Wie lassen sich nun die treuen Bilder von den untreuen unterscheiden? ist dahin zu beantworten, daß jedes Bild ‚treu' ist, d. h. es gibt mit vollkommener Sicherheit den Gegenstand in derjenigen Modifikation, welche aus der Beschaffenheit der Medien und unserer Organe mit Naturnotwendigkeit folgt." Langes weitere Interpretation der Kanonik jedoch scheint mir unepikureisch zu sein. Lange sieht in der Kanonik

Unter der vielgenannten subjektiven Tätigkeit, durch welche erst der Irrtum in die Welt kommt, ist hauptsächlich verstanden das Verknüpfen von Vorstellungen zu Urteilen. Die einzelnen Vorstellungsinhalte werden jeder für sich und ohne Beziehung zu anderen dem Subjekte von außen her gegeben, und wenn das Subjekt sich auch weiterhin rein passiv verhielte, so käme es nur zu einem ungeordneten Haufen völlig isolierter Vorstellungen. Aber an die von außen gegebenen Vorstellungsinhalte setzt die Tätigkeit des Subjekts an, welche eben vorzüglich darin besteht, die isolierten Inhalte aufeinander zu beziehen, sie miteinander zu verknüpfen zu Urteilen und Sätzen.

Indessen hat Ep. in einem besonderen Falle zur Erklärung einer gegebenen Falschheit noch eine andere Tätigkeit des Subjekts angenommen, nämlich eine solche, die die ursprünglich objektiven Vorstellungen selbst verändert. Er erklärt, wie wir gesehen haben, die falschen Vorstellungen

---

eine Theorie des Erkennens der Dinge an sich. Das Erkennen hat zum Ziel die Dinge an sich, zum Ausgangspunkt die sinnlichen Wahrnehmungen, die als solche immer wahr sind. Den Übergang von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den Dingen an sich sollen die προλ. vermitteln. Indessen ist von einer solchen Verwendung der πρόλ. nichts überliefert, wie schon Zeller (S. 394 Anm. 4) gegen Lange bemerkt. Im Gegenteil schließt Ep., wie wir noch an einem Beispiele sehen werden, von den sinnlichen Wahrnehmungen unmittelbar auf die Dinge an sich, die στερέμνια.' Auch stehen die πρόλ. mit den sinnlichen Wahrnehmungen wie überhaupt alle Vorstellungen auf der gleichen Stufe und sind in genau demselben Sinne wahr. — Es sei noch hingewiesen auf Philippson (a. a. O. S. 24), dessen Auffassung der Langes sehr nahe kommt, und auf Natorp, der die Wahrheit im Sinne der Gleichsetzung von ἀληθές und ὄν mehrfach berührt. Forschungen S. 213: „Das Wahrgenommene ‚ist' also in jedem Falle, d. h. ist vorhanden in räumlicher Wirklichkeit, entweder im fernen Objekt . . . oder wenn nicht, im Bilde. Auch das Bild der Wahrnehmung ist nämlich nach dieser Auffassung kein leeres subjektives πάθος, sondern gleichfalls ein objektiv Vorhandenes, Existierendes." Ferner S. 223 im Anschluß an D. L. X. 32: „Daß so wie Traum- und Wahnvorstellungen auch alle sonstigen Phänomene der Sinne nicht bloß als Phänomene gültig, sondern als Existenzen wahr, d. h. gegenständlich real sein werden, muß a potiori geschlossen werden."

der meisten Menschen von den Göttern dadurch, daß die Menschen die Vorstellungen der Götter nicht so bewahren, wie sie sie empfangen. Hier kann nur eine subjektive Tätigkeit gemeint sein, welche die Vorstellungen selbst, also die *εἴδωλα*, verändert. Die Sache ist die: Ep. ist sich bewußt, seine Vorstellungen von den Göttern rein passiv empfangen zu haben, also existieren die Götter so, wie er sie vorstellt, also empfangen so wie Ep. auch alle anderen Menschen die „richtigen" Vorstellungen. Tatsächlich aber haben sie ganz falsche Urteile über die Götter. Wie ist das zu erklären? Anzunehmen, daß sie die richtigen Vorstellungen haben und doch falsche Urteile bilden, daß sie also nicht einmal imstande sind, einfach das, was sie geistig anschauen, richtig in Urteilen zu formulieren, ist nicht wohl möglich. Es bleibt daher nur übrig anzunehmen, daß ihre Aussagen zwar den Inhalt ihrer Vorstellungen richtig wiedergeben, daß sie aber nicht mehr die ursprünglichen richtigen Vorstellungen haben, sondern durch subjektive Tätigkeit veränderte. Freilich setzt diese Annahme voraus, daß das Subjekt durch Denken körperliche *εἴδωλα* verändern könne, eine Voraussetzung, deren Gegenteil sonst Ep. als selbstverständlich gilt. Aber Ep. befand sich hier in einer Notlage. Die Art, wie er sich hilft, zeigt sehr deutlich, daß nicht nur das Verknüpfen von Vorstellungen, sondern jede subjektive Tätigkeit überhaupt Falschheit erzeugen kann. Andererseits ist jedoch dieser Fall nur ein Ausnahmefall, der eben dadurch, daß eine Vorstellungen verändernde Tätigkeit des Subjekts von Ep. nur im Widerspruch zu seinen Grundsätzen angenommen werden kann, lehrt, daß mit dieser Tätigkeit im allgemeinen und vorzüglich das Verknüpfen von Vorstellungen gemeint ist und daß unverknüpfte Vorstellungen im allgemeinen auch wahr sind, zwar nicht, weil sie unverknüpft sind, sondern weil es eine Vorstellungen bildende oder verändernde Tätigkeit des Subjekts eigentlich nicht gibt.

Die subjektive Tätigkeit, die natürlich ein Denken ist, bezeichnet Ep. mit dem Worte *λογίζεσθαι*, wovon streng zu unterscheiden ist eine andere Art des Denkens, das *διανοεῖσθαι*

oder *νοεῖν*. *διανοεῖσθαι* ist das Denken, insofern es ein Vorstellen eines isolierten beziehungslosen (anschaulichen) Inhaltes ist; *λογίζεσθαι* ist das Denken, insofern es ein Verbinden und Trennen ist, ein Verknüpfen und Beziehen für sich bestehender Inhalte aufeinander. Das *διανοεῖσθαι* ist ein rein passiver Vorgang, ein bloßes Anschauen von außen gegebener Inhalte. Das *λογίζεσθαι* dagegen ist eine Tätigkeit[1]). Die Erzeugnisse des *λογίζεσθαι* sind Urteile oder Sätze. Sie werden von Ep. nicht genauer bestimmt und ganz allgemein als *δόξαι* bezeichnet. Darum heißt jene subjektive Tätigkeit, wenn an ihre in Worten formulierten Resultate gedacht ist, statt *λογίζεσθαι* auch *δοξάζειν*, besonders *προσδοξάζειν*[2]). Jede *δόξα*, auch die, die nur ausspricht, was in einer Wahrnehmung etwa objektiv gegeben ist, ist schon durch subjektive Tätigkeit entstanden. Denn natürlich ist ein Urteil als solches niemals gegeben, sondern wird erst vom Subjekte gebildet. Jede *δόξα* ist daher der Falschheit verdächtig.

Zum Schluß sei die Frage erörtert, ob die Kriterien auf Grund ihrer „Wahrheit" auch wirklich imstande sind, ihre Aufgabe zu erfüllen. Ihre Aufgabe besteht darin, gültig zu entscheiden: Diese Meinung ist wahr, jene falsch. Wenn nun eine Meinung wahr genannt wird, so soll das nicht bedeuten, daß meine Vorstellung einer Sache sich so verhält, wie die Meinung aussagt, sondern, wie Ep. auch selbst angibt, daß die Sache selbst sich so verhält, ganz abgesehen davon, ob und wie ich sie vorstelle. Oder anders ausgedrückt: Eine Meinung ist wahr, bedeutet: sie hat objektive

---

[1]) Vgl. Goedeckemeyer Ep. Verh. zu Demokr., S. 79 ff.

[2]) Die Annahme Useners, daß zwischen *λογίζεσθαι* und *δοξάζειν* ein Unterschied bestehe, — Rh. Mus. 47 (1892) S. 427: *ἐπιλογίζ..* bei Ep. technisches Wort für den Denkvorgang, den etwas Tatsächliches, durch die Wahrnehmung Gegebenes hervorruft, eine höhere Stufe des *προσδοξάζειν* — halte ich nicht für richtig. Allerdings scheint Ep. mit *δοξάζειν* besonders das Denken bezeichnet zu haben, welches zu falschen Urteilen kommt; aber es ist psychologisch der gleiche Vorgang, durch den sowohl richtige wie falsche Urteile gebildet werden.

Gültigkeit. Begründet aber ist die Wahrheit einer Meinung nur auf der Übereinstimmung mit meiner Vorstellung, die ja Kriterium ist und ihre Fähigkeit, Kriterium zu sein, daher leitet, daß sie wahr ist. Die Wahrheit der Kriterien bedeutet aber nur, daß sie objektive, von außen gegebene Vorstellungsinhalte sind. Wird durch diese Wahrheit der Kriterien die objektive Gültigkeit ihrer Entscheidungen verbürgt? Offenbar nicht.

Was die sinnliche Wahrnehmung insbesondere betrifft, so könnte sie nur dann mit Recht Kriterium der Wahrheit heißen, wenn alle Wahrnehmungen wahr wären in dem Sinne, daß sie alle mit ihren äußeren Objekten übereinstimmten. Die Wahrheit aber, die wirklich allen Wahrnehmungen zukommt und auf Grund deren ihnen die Fähigkeit zugesprochen wird, Kriterien der Wahrheit zu sein, ist eine ganz andere und bedeutet nur, daß alle Wahrnehmungsinhalte objektiv sind oder daß alle Wahrnehmungen übereinstimmen mit ihrem *εἴδωλον*. Es ist klar, daß zwischen diesen beiden Wahrheiten, zwischen der, die erwiesen ist, und der, die zu fordern ist, ein großer Unterschied besteht und daß keineswegs die zweite aus der ersten zu folgern ist. Mehr noch: die zweite zu fordernde Wahrheit kann überhaupt nicht bestehen, denn die Erfahrung lehrt in den sogenannten Sinnestäuschungen direkt das Gegenteil, nämlich daß die Wahrnehmungen keineswegs immer mit ihren äußeren Objekten übereinstimmen. Folglich können niemals alle Wahrnehmungen mit Recht Kriterien der Wahrheit sein.

Nun sind aber Sinnestäuschungen die Ausnahme und im allgemeinen stimmen die Wahrnehmungen mit ihren äußeren Objekten überein. Hätte daher Ep. seine Behauptung so weit gemäßigt, daß im allgemeinen — einige Ausnahmen kommen für die praktische Verwendung nicht in Betracht — die Wahrnehmungen wahr und ihre Entscheidungen objektiv gültig sind, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Da er aber nicht mit Unrecht glaubt, wenn man e i n e Wahrnehmung als Kriterium verwerfe, so stelle man dadurch auch die Entscheidungsfähigkeit aller übrigen

in Frage (X 147; Cic. Acad. II 49) und da er andererseits ja die Wahrheit aller Wahrnehmungen ohne Ausnahme beweisen kann, so hält er trotz allem daran fest, daß alle Wahrnehmungen wahr und alle zu Kriterien der Wahrheit befähigt sind, wobei er ein unerlaubtes Spiel mit der „Wahrheit" der Wahrnehmungen treibt. Er lehrt und beweist, daß alle Wahrnehmungen wahr sind in dem Sinne, daß sie alle objektiv sind. Nachdem nun die Wahrheit aller Wahrnehmungen fest steht, nimmt er sie unberechtigterweise im Sinne der Übereinstimmung mit dem äußeren Objekte, weil diese Wahrheit nötig ist, wenn die Wahrnehmungen Kriterien sein solllen. Ein Beispiel für diese Erschleichung gibt X 50: *καὶ ἣν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴ τε μορφῆς εἴ τε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου.* Die Erschleichung ist hier dadurch weniger leicht ersichtlich, daß der verbindende Mittelbegriff weggelassen ist. Denn offenbar ist der Gedanke so zu ergänzen: Jede durch bloße *ἐπιβολή*, also passiv empfangene *φαντασία* ist wahr und, weil sie wahr ist, ist die Form, die die Vorstellung bietet, die Form des *στερέμνιον* selbst, d. h. stimmt die Vorstellung mit ihrem äußeren Objekte überein. Die Wahrheit, die aus der Passivität des Subjekts folgt, ist die Wahrheit im Sinne der Objektivität des Vorstellungsinhaltes. Erst dadurch, daß dieser Wahrheit der andere Sinn untergeschoben wird, folgt, daß die *μορφή* der Vorstellung auch die *μορφή* des äußeren Objektes selbst ist. Auf diese unerlaubte Weise kommt Ep. zu derjenigen Wahrheit aller Wahrnehmungen, die allein die objektive Gültigkeit der Entscheidungen durch die Wahrnehmungen begründen kann. Wenn ihm dann, wie es von seinen Gegnern immer geschehen ist, mit dem Hinweis auf die Sinnestäuschungen entgegengehalten wird: Die Wahrnehmungen sind ja gar nicht alle wahr, so zieht er sich auf den ersten Begriff der Wahrheit zurück und erklärt: Die Wahrheit aller Wahrnehmungen bedeutet ja gar nicht, daß sie alle mit dem äußeren Objekte übereinstimmen; sie bedeutet nur, daß sie mit ihren *εἴδωλα* übereinstimmen. Die Beziehung

einer Wahrnehmung auf ein äußeres Objekt ist schon eine Tätigkeit des Subjekts und kann folglich ebensogut falsch wie wahr sein (S. E. math. VII 210; VIII 63).

Für den Fall, daß die Meinungen Gedankendinge betreffen, die nicht als wirklich existierend vorausgesetzt werden, wie etwa die Gerechtigkeit, für welchen Fall als Kriterium die *πρoλ.* in Betracht kommen, bedeutet die objektive Gültigkeit nur: Verbindlichkeit und Gültigkeit für alle Subjekte, und es müßte daher vorausgesetzt werden, daß sich in allen Subjekten dieselben *πρoλ.* bildeten, d. h. es müßte unmöglich sein, daß in verschiedenen Subjekten verschiedene Begriffe „gerecht“ entständen, die alle den gleichen Anspruch auf die Objektivität ihrer Herkunft und damit auf den Namen der *πρoλ.* machen dürften. Es ist aber klar, daß durch die Wahrheit der *πρoλ.* die Möglichkeit, daß sich in anderen Subjekten ebenso objektiv andere *πρoλ.* bilden, keineswegs ausgeschlossen ist, daß mithin die Wahrheit der *πρoλ.* die objektive Gültigkeit der Entscheidungen noch nicht verbürgt.

Nun liegt aber die Sache bei der *πρόλ.* für Ep. doch viel günstiger als bei der sinnlichen Wahrnehmung, nicht als ob die Subjektivität der Entscheidungen hier geringer wäre als bei den sinnlichen Wahrnehmungen — sie ist im Gegenteil unvergleichlich größer —, sondern günstiger insofern, als Ep. hier die Möglichkeit hat, seine eigenen auf *πρoλ.* gegründeten Meinungen, die in Wirklichkeit um kein Haar mehr Anspruch auf objektive Gültigkeit und Wahrheit machen können als irgendwelche Meinungen eines anderen, doch mit einigem Schein von höherer Gültigkeit zu umgeben. Bei der sinnlichen Wahrnehmung konnte die für die objektive Gültigkeit ihrer Entscheidungen zu fordernde Voraussetzung deshalb nicht gemacht werden, weil sie durch die sog. Sinnestäuschungen eklatant als unmöglich erwiesen ist. Bei der *πρόλ.* dagegen kann die nicht-objektive Gültigkeit der Entscheidungen irgendeines Subjekts durch seine *πρoλ.* nur dadurch erwiesen werden, daß ein anderes Subjekt auf Grund seiner anders ausgefallenen *πρoλ.* die entgegengesetzte Meinung als wahr entscheidet. Die Wahrheit und objektive

Gültigkeit also, die Ep. für seine eigenen Meinungen beansprucht und mit der Wahrheit seiner προλ. begründet, wäre dann eklatant als nicht vorhanden erwiesen, wenn seine Gegner für ihre entgegengesetzten Meinungen sich auch auf προλ. berufen könnten. Um nun zu verhüten, daß dieser Fall eintritt, wendet Ep. zur Verteidigung seiner Meinungen das sehr einfache Mittel an, die gegnerischen angeblichen προλ. nicht als προλ. anzuerkennen, d. h. er erklärt: Diese angeblichen προλ. können gar nicht passiv empfangene Vorstellungen und folglich keine προλ. sein, sondern müssen durch Einwirkung subjektiver Tätigkeit zustande gekommen sein. Denn wenn wirklich alle Subjekte sich völlig passiv verhielten und die Natur allein wirken ließen, dann müßten notwendig alle Subjekte auch die gleichen objektiven Vorstellungen haben und, da ich nun für meine Person sicher bin, mich völlig passiv verhalten zu haben, meine Vorstellungen also wirklich προλ. sind, so müßten alle Subjekte dieselben Vorstellungen wie ich haben. Wenn das also bei einigen nicht der Fall ist, so kann das nur daraus erklärt werden, daß sie die subjektive Tätigkeit bei der Entstehung ihrer Vorstellungen nicht völlig ausgeschaltet und so ihre Vorstellungen verfälscht haben. Ihre Meinungen mögen nun zwar völlig mit ihren Vorstellungen übereinstimmen, diese Vorstellungen aber sind keine objektiven, keine προλ. und folglich nicht wahr. Beispiele dieser Art zu argumentieren geben die Erklärung der falschen Vorstellungen der Menge von den Göttern (X 123) und die Bemerkung gegen die sich auf das ἀδιανόητον berufenden Anhänger des μοναχὸς τρόπος (X 97). Ep. macht also in der Tat die Voraussetzung, unter der allein die objektive Gültigkeit der Entscheidungen durch die προλ. zu Recht bestehen könnte, aber nicht so, daß nun jeder, der sich bewußt ist, seine Vorstellungen rein passiv empfangen zu haben, für sie Anspruch auf objektive Gültigkeit machen dürfte, auch nicht, um die Wahrheit und objektive Gültigkeit seiner eigenen Meinungen damit zu begründen — denn diese ist schon für Ep. durch die Wahrheit der προλ. begründet — sondern nur, um aus ihr

zu folgern, daß die angeblich anders ausgefallenen προλ. seiner Gegner gar keine προλ. sein können. Aus den Tatsachen, die gegen den Satz von der Gleichheit aller προλ. in allen Subjekten bei Passivität des Subjekts sprechen, folgert Ep. nicht, wie er müßte, daß dieser Satz falsch ist, sondern er setzt umgekehrt diesen Satz als richtig und räumt dann auf Grund dieses Satzes die ihm unbequemen Tatsachen aus dem Wege. Auf diese Weise bringt er es fertig, zwischen seinen und seiner Gegner Meinungen, die hinsichtlich ihrer „Wahrheit" in jeder Beziehung gleich stehen, einen fundamentalen erkenntnistheoretischen Unterschied zu konstruieren, den er dann z. B. in dem Satze: *οὐ γὰρ προλήψεις εἰσίν, ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις* so scharf betont[1]).

Die Kriterien sind also nicht imstande, ihre Aufgabe zu erfüllen. Damit ist gesagt, daß die eigentliche Frage der Kanonik durch die „Kriterien" Epikurs gar nicht beantwortet wird. Denn wenn die Kanonik nach *κανόνες* oder Kriterien der Wahrheit sucht und solche aufstellt, so sind damit natürlich Kriterien der objektiven Wahrheit gemeint. Die Vorstellungen aber, die Ep. zu Kriterien macht, besitzen von Rechts wegen nur subjektive Wahrheit und können zum Teil gar nicht objektiv wahr sein. Man kann Ep. zugeben, daß sämtliche Vorstellungen als solche wahr sind, so bleibt doch immer noch die entscheidende Frage übrig: Welche von diesen subjektiv wahren Vorstellungen sind objektiv wahr und welche nicht? Und es wäre die Aufgabe der Kanonik gewesen, dies zu bestimmen. Wenn etwa die Stoiker die *φαντασία καταληπτική* oder Descartes die clara et distincta perceptio zum Kriterium der Wahrheit machen, so beantworten sie doch wenigstens die Frage — gleichviel,

---

[1]) Das Wort πρόλ. wird in diesem Satze in einem weiteren Sinn genommen, so daß es die Formulierung des Vorstellungsinhalts in Urteilen noch mit bedeutet. Genau genommen, hätte Ep. sagen müssen: „Nicht wahre, d. h. mit der πρόλ. übereinstimmende ὑπολ., sondern ὑπολ. ψ. sind . . ." — Dieselbe Gegenüberstellung προληπτικῶς-δοξαστικῶς Philod. π. οἴκον. Col. V, 1 Jensen.

ob richtig oder nicht — nämlich dahin, daß nur die Vorstellungen objektiv wahr sind, denen eine unmittelbare Überzeugungskraft resp. Klarheit und Deutlichkeit zukommt. Wenn dagegen Ep. sämtliche Vorstellungen für wahr und Kriterien der Wahrheit erklärt, so ist damit ersichtlich die Frage nur umgangen. Denn wären wirklich alle Vorstellungen objektiv wahr, so hätte die Frage nach einem Kriterium der Wahrheit niemals gestellt werden können. Sind sie aber nur subjektiv wahr, so bleibt eben die Frage noch zu beantworten.

Anhang.

Beziehungen Epikurs zu Aristoteles.

Ein weitgehender Einfluß aristotelischer Gedanken auf Ep. hat sich erst in neuester Zeit herausgestellt, als man nach den Gründen suchte, die Ep. von Demokrit abweichen ließen[1]. Daß Ep. an der Kritik, die die Philosophie Demokrits durch Aristoteles erfahren hatte, nicht einfach vorbeigehen konnte, war vielleicht von vornherein wahrscheinlich. Aber erst die Untersuchung von Goedeckemeyer[2] hat gelehrt, wie genau er auf die aristotelischen Einwendungen Rücksicht nimmt und ihnen fast durchweg beistimmt, so daß es auffällt, wenn er einmal „trotz seiner sonstigen Anhänglichkeit an aristotelische Gedanken" (S. 62) gegen ihn Demokrit recht gibt.

Im folgenden seien nun einige weiteren Beziehungen Epikurs zu Aristoteles, wie sie sich bei der vorliegenden Untersuchung ergeben haben, kurz erörtert.

Zunächst ist offenbar, daß der für die Wahrheit der Kriterien entscheidende Satz Epikurs von der Möglichkeit der Falschheit zurückgeht auf die bekannte Lehre des Aristoteles: Wahrheit und Falschheit entstehe erst im Urteile. Es kann auf den ersten Blick scheinen, als ob der epikureische Satz genau dasselbe besage wie der aristotelische, daß also Ep. den Satz des Aristoteles einfach übernommen habe.

---

[1] Außer den bei Dyroff, Demokritstudien S. 64 Anm. 2 genannten Stellen von Zeller und Lange vgl. noch Hirzel a. a. O. S. 119 Anm. 1; S. 162ff.; Philippson S. 18ff.; Dyroff a. a. O. S. 39; S. 64ff.

[2] Epikurs Verhältnis zu Demokrit in der Naturphilosophie. Straßburg 1897, S. 5, 7, 25, 50, 53, 54, 58, 59, 71, 124.

Das ist aber nicht der Fall, sondern der Satz hat durch Ep. eine Umbildung erfahren und eine ganz andere Bedeutung gewonnen. Erst im Urteile ist Falschheit möglich nach Aristoteles, weil erst im Urteile eine Beziehung und Verknüpfung von Vorstellungen stattfindet, unbezogene und unverknüpfte Vorstellungen aber niemals falsch sein können. Epikurs Meinung dagegen ist es gar nicht, die Möglichkeit der Falschheit abhängig zu machen von der Verknüpfung der Vorstellungen, sondern durch jede subjektive Tätigkeit kann nach ihm Falschheit entstehen. Und wenn das Verknüpfen von Vorstellungen Falschheit möglich macht, so geschieht das nicht, weil es ein Verknüpfen ist, sondern weil es eine subjektive Tätigkeit ist. Würden etwa auch Vorstellungen durch subjektive Tätigkeit gebildet, so könnten sie trotz ihrer Unverknüpftheit falsch sein, was der Satz des Aristoteles gerade ausschließt. In der Tat nimmt Ep., wie wir gesehen haben, in einem besonderen Falle zwar keine Vorstellungen bildende, aber eine Vorstellungen verändernde Tätigkeit des Subjekts an. Dieser Fall, wenn er auch nur ein Ausnahmefall ist, zeigt sehr deutlich, daß der epikureische Satz wirklich einen anderen Sinn hat als der aristotelische. Der Gedanke, der dem Satze Epikurs zugrunde liegt, ist der, daß die Existenz der Falschheit unmöglich der Natur selbst zur Last gelegt werden könne, sondern erst durch die subjektive Willkür des Individuums in die Welt komme, ein Gedanke, der nicht mehr ein bloß erkenntnistheoretischer, sondern schon ein metaphysischer ist und nicht sowohl aus logischen Erwägungen herstammt, als aus dem persönlichen Gefühl des Philosophen.

Da nun aber nach Epikurs Psychologie sämtliche Vorstellungen als körperliche *εἴδωλα* von außen herein kommen und also objektiv sind, so ergibt sich für Ep. aus seinem Satz dieselbe Folgerung, die Aristoteles auch aus dem seinigen hätte ziehen können, nämlich daß sämtliche Vorstellungen als solche wahr sind, nach Ep., weil sie objektiv sind, nach Ar., weil sie unverknüpft sind und noch kein Urteil enthalten. Aristoteles hat aber diese Folgerung nicht

ganz allgemein[1]), sondern nur in besonderen Fällen gezogen — z. B. gründet er darauf die Wahrheit des unmittelbaren Wissens (Zeller[3] II 2, S. 190 Anm. 4) — sonst hätte er auch ebenso wie Ep. lehren müssen, daß alle Wahrnehmungen als solche wahr seien.. Dieser Satz würde seinen sonstigen Bestimmungen über die Wahrheit der Wahrnehmungen — daß nämlich die *αἴσθησις τῶν ἰδίων* immer wahr sei oder doch *ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος* (de an. III 3 428 b 18), daß aber die *αἴσθησις τῶν κοινῶν* und *τῶν κατὰ συμβεβηκός* oft falsch sei — durchaus nicht widersprochen haben. Denn in diesen Bestimmungen handelt es sich nicht um die subjektive, sondern um die objektive Wahrheit der Wahrnehmungen, d. h. es handelt sich nicht um die Wahrheit der Wahrnehmungen als solcher oder als Zustände des Subjekts, sondern um die Wahrheit der auf Wahrnehmungen gegründeten Urteile über die äußeren Objekte.

Wenn nun auch Aristoteles nirgendwo ausdrücklich[2]) sagt, daß alle Wahrnehmungen als solche wahr seien, so ist dies doch seine Meinung, wie sich deutlich aus seiner Erklärung der Sinnestäuschungen ergibt, welche er bekanntlich auf irrige Urteile des Gemeinsinns zurückführt (Zeller a. a. O. S. 202; 542 Anm. 1; 544), womit gesagt ist, daß die einzelnen Sinne als solche nicht täuschen.

Diese Erklärung ist eine einfache Konsequenz der Erkenntnis, daß Falschheit erst im Urteile entsteht. Denn da die Sinne als solche nicht urteilen, sondern nur Bilder liefern, so kann die Täuschung auch nicht in ihnen liegen. Ebenso wie jenen allgemeinen Satz über die Möglichkeit der Falschheit hat daher Ep. auch seine Anwendung in der Erklärung der

---

[1]) Man könnte sie darin ausgesprochen finden, daß er Met. *E* 4 1027 b 25 sagt: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλ' ἐν τῇ διανοίᾳ. περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.*

[2]) Indessen ist sie eigentlich ausgesprochen, wenn es Met. *Γ* 5 1010b 18 heißt: *ὧν* (sc. *αἰσθήσεων*) *ἑκάστη ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέ ποτέ φησιν ἅμα οὕτω καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ' οὐδ' ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περί γε τὸ πάθος ἠμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος.*

Sinnestäuschungen von Ar. übernommen mit der unbedeutenden Abweichung, daß er die Täuschung nicht auf falsche Urteile des Gemeinsinns, den er nicht anerkennt, sondern auf solche der *διάνοια* zurückführt oder, in seiner Sprache zu reden, auf ein *δοξάζειν*[1]). Natürlich ist auch in dieser Erklärung für Ep. nicht das Urteilen als solches die Ursache der Falschheit, sondern die eben als ein Urteilen sich äußernde Tätigkeit des Subjekts. Wenn ferner dem Aristoteles bei der Erklärung der Sinnestäuschungen an der aus ihr zu folgernden Wahrheit der Wahrnehmungen als solcher nicht viel gelegen war, so dient umgekehrt diese Erklärung bei Ep. dem ausgesprochenen Zwecke, die Wahrheit der Sinne zu erweisen. In der Tat wird ja durch sie der eigentliche Grund für die immer wieder behauptete Falschheit der Wahrnehmungen aus dem Wege geräumt, allerdings um den Preis, daß unter Wahrnehmung nur das *πάθος* des Subjekts zu verstehen ist und demgemäß die Wahrheit der Wahrnehmungen auch nur eine subjektive ist.

Eine weitere Anlehnung an eine aristotelische Lehre ergibt sich aus zwei Worten der zu Beginn des Abschnitts über die *πρόλ.* zitierten Stelle. Es handelt sich um die Verwerfung der *ἀπόδειξις*, auf die daher hier kurz eingegangen sei.

Meinungen, die durch Entscheidung der *προλ.* als wahr befunden werden, sind als analytische Urteile zu bezeichnen. Denn damit ich eine Meinung wahr finden kann, muß die *πρόλ.* des Prädikats in der *πρόλ.* des Subjekts schon mitgedacht sein; mindestens muß mir die Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe, falls sie mir bisher nicht bewußt war, nun, da ich sie ausgesprochen finde, unmittelbar einleuchten. Die Synthesis der Begriffe, das eigentliche Denken, wird hier als schon vollzogen vorausgesetzt. Darauf beruht es, daß die *προλ.*, wenn sie so sind, wie sie sein sollen, die *ἀπόδειξις* als Entscheidungsmittel überflüssig machen. Ep. sagt an der genannten Stelle: „Nichts bedarf noch eines Beweises, wenn ich das habe, worauf ich Meinungen usw.

---

[1]) D. L. X 50f., 62; Lucr. IV 386, 462ff., 816f. (adopinari = *προσδοξάζειν*); Tertull. de an. 17 Us. S. 183; S. E. math. VII 210, VIII 63.

zurückführen kann", nämlich die προλ. Durch einen Beweis wird die Zusammengehörigkeit zweier Begriffe erschlossen, also eine Synthesis vollzogen. Die πρόλ. setzt aber dem τέλος, dem Ideale nach, nach dem natürlich die Theorie der προλ. gebildet ist, voraus, daß alle Synthesen von Begriffen, die möglich sind, auch schon vollzogen sind; erst dann sind die προλ. vollendet. Was immer also eine ἀπόδειξις beweisen könnte, das ist in einer vollendeten πρόλ. schon enthalten. Deshalb machen die προλ. die ἀπόδειξις überflüssig.

Aber Ep. sagt von der ἀπόδειξις noch mehr: „Wenn wir keine προλ. hätten, dann müßten wir uns daran geben, zu beweisen; dabei würde jedoch alles unentschieden bleiben, denn das Beweisen geht ins Unendliche, εἰς ἄπειρον." Offenbar knüpft hier Ep. an Aristoteles an. Aristoteles hatte erkannt, daß durch eine ἀπόδ., einen deduktiven Beweis, der bewiesene Satz nur auf einen anderen zurückgeführt wird, der, wenn er nicht unmittelbar gewiß ist, selbst wieder erst bewiesen, d. h. auf einen anderen zurückgeführt werden muß usf. Aristoteles schloß daraus: Die Reihe der Zurückführungen kann nicht bis ins Unendliche gehen, weil dann jede wirkliche Beweisführung unmöglich wäre. Also muß es ein unmittelbares Wissen geben, welches die obersten Voraussetzungen aller Beweisführung enthält und selbst keines Beweises bedarf (Zeller a. a. O. S. 234 f.). Ep. dagegen schließt daraus: Wenn jeder Beweis etwas noch Unbewiesenes voraussetzt, von dem er ausgehen kann, dann geht das Beweisen ins Unendliche und kann folglich nichts leisten. Der Grund für diese Verwerfung liegt nicht darin, daß Ep. gar keine Sätze, von denen die Beweisführung ausgehen könnte, als unmittelbar gewiß anerkennen wollte, sondern vielmehr darin, daß nach ihm aller Sätze Wahrheit oder Falschheit unmittelbar erkannt werden kann, nämlich vermöge der προλ. Jene unmittelbar gewissen Sätze ferner, von denen nach Aristoteles die Beweisführung ausgeht, warum sind sie unmittelbar gewiß? Ep. antwortet: Auf Grund der προλ. Wenn ich aber diese Sätze auf Grund der προλ. als wahr ent-

scheide, warum soll ich das bei anderen Sätzen nicht? Entweder läßt man die *προλ.* als Kriterien gelten, dann gelten sie in dem einen Falle so gut wie in dem anderen und man kann folglich in allen Fällen unmittelbar erkennen, ob ein Satz wahr ist oder falsch, und bedarf der durch Beweis vermittelten Erkenntnis nicht; oder man läßt die *προλ.* nicht als Kriterien gelten, dann hat man auch keine unmittelbar gewissen Sätze und geht folglich das Beweisen ins Unendliche. Das Urteil über die *ἀπόδειξις* lautet also: Habe ich *προλ.*, dann ist sie überflüssig; habe ich keine, dann leistet sie nichts[1]).

Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß die aristotelische Einteilung der eigentlichen *αἰσθητά* in *ἴδια* und *κοινά* -- die *αἰσθητὰ κατὰ συμβεβηκός* sind keine *αἰσθητά* im eigentlichen Sinne — ebenfalls von Ep. übernommen worden ist. D. L. X 82 *προσεκτέον . . . ταῖς αἰσθήσεσι κατὰ μὲν τὸ κοινὸν ταῖς κοιναῖς, κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ταῖς ἰδίαις*, von welcher Stelle Brieger (Ep. Br. an H. S. 25f.), der nicht an die aristotelischen Termini denkt, eine unrichtige Erklärung gibt.

---

[1]) Diese Verurteilung der *ἀπόδειξις* hindert Ep. übrigens nicht, sie doch zuweilen anzuwenden, z. B. D. L. X 41, wo er die Unendlichkeit des Alls beweist.

Lebenslauf.

Ich, Franz Sandgathe, kath., wurde am 12. Dezbr. 1884 als Sohn des Landwirts Franz Sandgathe und seiner Frau Katharina geb. Theiß zu Koberstein im Kreise Altenkirchen (Westerwald) geboren. Ich besuchte von Ostern 1895 an die Rektoratschule zu Borbeck, dann von Herbst 1896 an das Städt. Gymnasium zu Düsseldorf, welches ich am 11. März 1904 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich widmete mich dem Studium der Philosophie, klassischen Philologie und Geschichte auf den Universitäten München (S. S. 1904), Berlin (W. S. 1904/5, S. S. 1905, W. S. 1905/6), Göttingen (S. S. 1906), Bonn (W. S. 1906/7, S. S. 1907 W. S. 1907/8) und nahm teil an den Vorlesungen und Übungen der folgenden Herren Professoren und Dozenten: Crusius, Furtwängler, Lipps, Vollmer; Breysig, Diels, Geiger, Helm, Hirschfeld, Imelmann, Ed. Meyer, Milan, M. Schmidt, W. Schulze, Simmel, Virchow, Wentzel, v. Wilamowitz-Moellendorff; Busolt, Husserl, Lehmann, Leo, Schwartz; v. Bezold, Brinkmann, Dyroff, Elter, Erdmann, Funaioli, Herrmann, Jaeger, Luckwald, Marx, Schulte, von denen ich Herrn Prof. Dr. Ad. Dyroff zu besonderem Danke verpflichtet bin.

Die Promotionsprüfung bestand ich am 27. Mai 1908.